

في الفكر النهضوي الإسلامي

مشكلات الحضارة

وجهة العالم الإسلامي

تأليف

مالك بن نبي

تقديم

عمار الطالبي

ترجمة

عبد الصبور شاهين



BIBLIOTHECA ALEXANDRINA

مكتبة الإسكندرية

دار الكتاب المصري

القاهرة

دار الكتاب اللبناني

بيروت



وجهة العالم الإسلامي

هــذا الكتـاب

طُبع لأول مرة بالفرنسية عام (١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م)، وتُرجم للعربية ونُشر عام (١٣٧٩هـ/١٩٥٩م).
سلك مالك بن نبيّ فيه منهجًا تحليليًا نقديًا لحركتين رئيستين في العالم الإسلامي، هما: الإصلاح والحداثة، ورغم أنه كان إصلاحيًا حادًا كما يصف نفسه، فإنه انتقد الحركة الإصلاحية، وبنى نقده للحركة ومنهجها على أن المشكلة ليست في أن نعلّم المسلم عقيدة يملكها، وإنما أن نردّ لهذه العقيدة فاعليتها وتأثيرها الاجتماعي.

كما انتقد الحركة الحداثية ونُخبتها التي تريد أن تجدد على النمط الغربي؛ ورأى أنهم لا يرون الحضارة الغربية في نشأتها وتطورها، وإنما يرونها في مظاهرها السطحية، فالحضارة ليست تكديس منتجاتها واستهلاكها، وإنما هي إرادة وبناء وهندسة، وخطأ الحداثيين أنهم لم ينفذوا إلى أصول الفكر الغربي، ليصبح مصدر إلهام، لا مصدر تقليد انبهاريّ يَشلّ طاقة الإبداع والتغيير؛ ومن ثم أصبح العالم الإسلامي «زبونًا» لمنتجات الحضارة الغربية، لا مُتجهًا إلى سبل إبداعها وإنتاجها.

ويرى أنه كي يقوم العالم الإسلامي بدور فعال في حركة التطور العالمي، ينبغي له أن يعرف مجريات العالم وواقعه، وأن يعرّف الآخرين بنفسه، فيُقوِّم قيمه الذاتية، إلى جانب تقويمه لقيم الآخر، وأن يتسم بقيمة الفعالية.

سلسلة

في الفكر النهضوي الإسلامي

الإشراف العام

إسماعيل سراج الدين

إدارة المشروع

صلاح الدين الجوهري

ألفت جافور – هالة عبد الوهاب- حنان عبد الرازق

اللجنة العلمية

محمد عمارة محمد كمال الدين إمام

صلاح الدين الجوهري إبراهيم البيومي غانم

الإشراف على الإخراج الفني

ألفت جافور

تصميم جرافيكي: عاطف عبد الغني

الإشراف على مراجعة النصوص

أحمد محمد شعبان محمد القاسم

مراجعة لغوية: سماح رضوان سالم

الأعمال التحضيرية والمتابعة

بسمة عبد العزيز ـ هدى سيد ـ شيماء التركي



مشكلات الحضارة

وجهة العالم الإسلامي

تأليف

مالك بن نبي

ترجمة

عبد الصبور شاهين

تقديم

عمار الطالبي

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

دار الكتاب اللبناني
بيروت

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

دار الكتاب المصري
القاهرة

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة – أثناء – النشر (فان)

بن نبي، مالك، 1905-1973 م.
وجهة العالم الإسلامي / تأليف مالك بن نبي ؛ ترجمة عبد الصبور شاهين؛ تقديم عمار الطالبي. — الإسكندرية، مصر: مكتبة الإسكندرية، 2012.
ص. سم. (في الفكر النهضوي الإسلامي)

تدمك 978-977-452-173-0
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية

1. العالم الإسلامي -- تاريخ. أ. شاهين، عبد الصبور. ب. الطالبي، عمار، -1934 ج. العنوان. د. السلسلة.

ديوي – 909.09767001 2012619241

ISBN: 978-977-452-173-0

رقم الإيداع: 9293/2012

تتقدم مكتبة الإسكندرية بالشكر والتقدير
للوكالة السويسرية للتنمية والتعاون Swiss Agency for Development and Cooperation (SDC)
ومؤسسة كارنيجي بنيويورك Carnegie Corporation of New York
على الدعم المادي والمعنوي الذي قدَّمتاه للمشروع.

المحتوى

 مقدمة السلسلة

إن فكرة هذا المشروع الذي أُطلِق عليه «إعادة إصدار مختارات من التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْن / التاسع عشر والعشرين الميلادِيَّين»، قد نبعت من الرؤية التي تتبناها مكتبة الإسكندرية بشأن ضرورة المحافظة على التراث الفكري والعلمي في مختلف مجالات المعرفة، والمساهمة في نقل هذا التراث للأجيال المتعاقبة تأكيدًا لأهمية التواصل بين أجيال الأمة عبر تاريخها الحضاري؛ إذ إن الإنتاج الثقافي – لا شكَّ – تراكمي، وإن الإبداع ينبت في الأرض الخصبة بعطاء السابقين، وإن التجديد الفعال لا يتم إلا مع التأصيل. وضمان هذا التواصل يعتبر من أهم وظائف المكتبة التي اضطلعت بها، منذ نشأتها الأولى وعبر مراحل تطورها المختلفة.

والسبب الرئيسي لاختيار هذين القرنين هو وجود انطباع سائد غير صحيح؛ وهو أن الإسهامات الكبيرة التي قام بها المفكرون والعلماء المسلمون قد توقفت عند فترات تاريخية قديمة، ولم تتجاوزها. ولكن الحقائق الموثقة تشير إلى غير ذلك، وتؤكد أن عطاء المفكرين المسلمين في الفكر النهضوي التنويري – وإن

مر بمدٍّ وجزر – إنما هو تواصل عبر الأحقاب الزمنية المختلفة، بما في ذلك الحقبة الحديثة والمعاصرة التي تشمل القرنين الأخيرين.

يهدف هذا المشروع – فيما يهدف – إلى تكوين مكتبة متكاملة ومتنوعة، تضم مختارات من أهم الأعمال الفكرية لرواد الإصلاح والتجديد الإسلامي خلال القرنين الهجريَّيْن المذكورَيْن. والمكتبة إذ تسعى لإتاحة هذه المختارات على أوسع نطاق ممكن، عبر إعادة إصدارها في طبعة ورقية جديدة، وعبر النشر الإلكتروني أيضًا على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)؛ فإنها تستهدف في المقام الأول إتاحة هذه المختارات للشباب وللأجيال الجديدة بصفة خاصة.

ويسبق كلَّ كتاب تقديمٌ أعده أحد الباحثين المتميزين، وفق منهجية منضبطة، جمعت بين التعريف بأولئك الرواد واجتهاداتهم من جهة، والتعريف بالسياق التاريخي/ الاجتماعي الذي ظهرت فيه تلك الاجتهادات من جهة أخرى؛ بما كان فيه من تحديات وقضايا نهضوية كبرى، مع التأكيد أساسًا على آراء المؤلف واجتهاداته والأصداء التي تركها الكتاب. وللتأكد من توافر أعلى معايير الدقة، فإن التقديمات التي كتبها الباحثون قد راجعتها واعتمدتها لجنة من كبار الأساتذة المتخصصين، وذلك بعد مناقشات مستفيضة، وحوارات علمية رصينة، استغرقت جلسات متتالية لكل تقديم، شارك فيها كاتب التقديم ونظراؤه من فريق الباحثين الذين شاركوا في هذا المشروع الكبير. كما قامت مجموعة من المتخصصين على تدقيق نصوص الكتب ومراجعتها بما يوافق الطبعة الأصلية للكتاب.

هذا، وتقوم المكتبة أيضًا – في إطار هذا المشروع – بترجمة تلك المختارات إلى الإنجليزية ثم الفرنسية؛ مستهدفة أبناء المسلمين الناطقين بغير العربية، كما ستتيحها لمراكز البحث والجامعات ومؤسسات صناعة الرأي في مختلف أنحاء العالم. وتأمل المكتبة أن يساعد ذلك على تنقية صورة الإسلام من التشويهات التي يلصقها البعض به زورًا وبهتانًا، وبيان زيف كثير من الاتهامات الباطلة التي يُتَّهم بها المسلمون في جملتهم، خاصة من قِبَل الجهات المناوئة في الغرب.

إن قسمًا كبيرًا من كتابات رواد التنوير والإصلاح في الفكر الإسلامي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، لا يزال بعيدًا عن الأضواء، ومن ثم لا يزال محدود التأثير في مواجهة المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا. وربما كان غياب هذا القسم من التراث النهضوي الإسلامي سببًا من أسباب تكرار الأسئلة نفسها التي سبق أن أجاب عنها أولئك الرواد في سياق واقعهم الذي عاصروه. وربما كان هذا الغياب أيضًا سببًا من أسباب تفاقم الأزمات الفكرية والعقائدية التي يتعرض لها أبناؤنا من الأجيال الجديدة داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية وخارجها. ويكفي أن نشير إلى أن أعمال أمثال: محمد عبده، والأفغاني، والكواكبي، ومحمد إقبال، وخير الدين التونسي، وسعيد النورسي، ومالك بن نبي، وعلاَّل الفاسي، والطاهر ابن عاشور، ومصطفى المراغي، ومحمود شلتوت، وعلي شريعتي، وعلي عزت بيجوفتش، وأحمد جودت باشا – وغيرهم – لا تزال بمنأًى عن أيدي الأجيال الجديدة من الشباب في أغلبية البلدان العربية والإسلامية، فضلاً عن الشباب

المسلم الذي يعيش في مجتمعات أوروبية أو أمريكية؛ الأمر الذي يلقي على المكتبة عبئًا مضاعفًا من أجل ترجمة هذه الأعمال، وليس فقط إعادة نشرها بالعربية وتيسير الحصول عليها (ورقيًّا وإلكترونيًّا).

إن هذا المشروع يسعى للجمع بين الإحياء، والتجديد، والإبداع، والتواصل مع الآخر. وليس اهتمامنا بهذا التراث إشارة إلى رفض الجديد الوافد علينا، بل علينا أن نتفاعل معه، ونختار منه ما يناسبنا، فتزداد حياتنا الثقافية ثراءً، وتتجدد أفكارنا بهذا التفاعل البناء بين القديم والجديد، بين الموروث والوافد، فتنتج الأجيال الجديدة عطاءها الجديد، إسهامًا في التراث الإنساني المشترك، بكل ما فيه من تنوع الهويات وتعددها.

وأملنا هو أن نسهم في إتاحة مصادر معرفية أصيلة وثرية لطلاب العلم والثقافة داخل أوطاننا وخارجها، وأن تستنهض هذه الإسهامات همم الأجيال الجديدة كي تقدم اجتهاداتها في مواجهة التحديات التي تعيشها الأمة؛ مستلهمة المنهج العلمي الدقيق الذي سار عليه أولئك الرواد الذين عاشوا خلال القرنين الهجريين الأخيرين، وتفاعلوا مع قضايا أمتهم، وبذلوا قصارى جهدهم واجتهدوا في تقديم الإجابات عن تحديات عصرهم من أجل نهضتها وتقدمها.

لقد وجدنا أن من أوجب مهماتنا ومن أولى مسئولياتنا في مكتبة الإسكندرية، أن نسهم في توعية الأجيال الجديدة من الشباب في مصر، وفي

غيرها من البلدان العربية والإسلامية، وغيرهم من الشباب المسلم في البلاد غير الإسلامية بالعطاء الحضاري للعلماء المسلمين في العصر الحديث، خلال القرنين المشار إليهما على وجه التحديد؛ حتى لا يترسَّخ الانطباع السائد الخاطئ، الذي سبق أن أشرنا إليه؛ فليس صحيحًا أن جهود العطاء الحضاري والإبداع الفكري للمسلمين قد توقفت عند فترات زمنية مضت عليها عدة قرون، والصحيح هو أنهم أضافوا الجديد في زمانهم، والمفيد لأمتهم وللإنسانية من أجل التقدم والحث على السعي لتحسين نوعية الحياة لبني البشر جميعًا.

وإذا كان العلم حصاد التفكير وإعمال العقل والتنقيب المنظم عن المعرفة، فإن الكتب هي آلة توارثه في الزمن؛ كي يتداوله الناس عبر الأجيال وفيما بين الأمم.

إسماعيل سراج الدين

مدير مكتبة الإسكندرية

والمشرف العام على المشروع

تقديم

عمار الطالبي

أولاً: ميلاد ونشأة

ولد مالك بن نبي- ويدعى الصديق- في (ذي القعدة ١٣٢٢هـ/ يناير ١٩٠٥م) بمدينة قسنطينة التي كانت تدعى قرطة (Cirta) وهي كلمة فينيقية بمعنى قرية أو مدينة، وكانت عاصمة لماسينيسا (Massinissa) ويوغرطة (Jugurtha)، وتعرضت للهدم في تمرد على الرومان سنة ٣١١م. وأعاد بناءها بعد بضع سنوات الإمبراطور الروماني قسطنطين، وسميت باسمه من ذلك الحين، وقد وصفها الجغرافي الرحالة الإدريسي في القرن السادس الهجري بأنها مدينة ذات كثافة سكانية، تروج فيها التجارة، وسكانها أغنياء، يحرثون الأراضي، ويجمعون محاصيلها ويحفظونها، والقمح الذي يحفظونه في المطامير تحت الأراضي يبقى غالبًا قرنًا من الزمن، ولا يصيبه أدنى تغير أو فساد، وينتجون العسل والزبدة، ويصدرون ذلك إلى البلاد الأخرى[1]. وقاومت الاحتلال الفرنسي مقاومة شديدة، وكانت آخر مدينة كبرى احتلت في (١٤ رجب ١٢٥٣هـ/١٣ أكتوبر ١٨٣٧م). قتل

(١) بن زقوطة، قسنطينة من ماسينيسا إلى ابن باديس، ولاية قسنطينة، ١٩٩٩م.

فيها الجنرال دامرمون، وبيريجو، والكولونيل كومب[١]، ولجأ أحمد باي حاكمها إلى الأوراس، وبقي يقاوم حوالي عشر سنوات، وكانت إحدى جدات مالك بن نبي لأمه الحاجة باية قد شهدت هذه الوقائع الرهيبة التي تعرض لها سكان قسنطينة، وكتب لها النجاة والهجرة إلى تونس، ثم مكة، وعادت وتوفيت سنة (١٣٢٧هـ/١٩٠٩م)، وقصت ابنتها الحاجة زليخا قصة الاحتلال- رواية عن أمها- لمالك بن نبي في صغره، لما وُهبت من مَلَكة قصصية فتحت آفاق مالك على التاريخ المر لبلدته، وكان يرى كيف تحول مسجدها إلى كنيسة، ويتعرف آثار الاستعمار والاحتلال الحسي لوطنه بين جدران قسنطينة، وقد هاجر جده لأبيه إلى ليبيا، وبقي والده عمر؛ لأن زوجته رفضت أن تغادر أسرتها في مدينة تبسة، واستقر مالك وأختاه: لطيفة وسكينة فيها، وعنيت بتربيته جدته لأمه زليخا، ورعته حق الرعاية حنانًا وعطفًا.

وكان والده عاطلاً ثم توظف في المحكمة الشرعية، فانتقل بحكم وظيفته إلى مدينة تبسة أيضًا قريبًا من الحدود التونسية، واحتُلت هذه المدينة سنة (١٢٤٦هـ/١٨٣١م).كما تولى والده وظيفة «خوجة» بالبلدية بتبسة، ثم نُقل فجأة إلى أريس بالأوراس بسعي من حاكم تبسة باتيستيني[٢]، ولم يبق والده

(١) Damrémont, Perregaux, Combes.

(٢) فرنسي متعصب، كان تلميذًا للمستشرق الفرنسي ماسينيون في باريس سنة (١٣٥٠هـ/١٩٣١م)، كان يقول إنه يريد دفن القرآن الذي يسعى الشيخ العربي التبسي (١٣١٢- ١٣٧٦هـ/١٨٩٥-١٩٥٧) إلى إحيائه. والشيخ العربي التبسي مصلح وعالم جزائري، تولى الأمانة العامة لجمعية العلماء المسلمين، كرس حياته في الدعوة إلى مقاومة الاحتلال الفرنسي للجزائر وإبراز هُوية المجتمع الجزائري؛ مما أدى لخطفه وقتله عام (١٣٧٦هـ /١٩٥٧م).

طويلاً في آريس؛ نظرًا لمرض والدة مالك بن نبي فرجع إلى تبسة[١].

كانت والدة مالك بن نبي زهيرة - كما يصفها ابنها مالك- قائمة على الاهتمام بشؤون البيت، ولا تُظهر له ما تعانيه من مرض، وصحبته إلى حمام قبرص قرب عاصمة تونس للاستجمام في هذا الحمام المعدني[٢].

ويذكر أنه تأثر بحديث والدته وهي تقص عليه قصة حجها: «فكنت أحج معها بفكري، وانتابني شعور لا يمكن وصفه عندما حدثتني عن الجو الذي تندفع فيه آلاف الأرواح نحو الله في تجرد تام عبر النداء الخالد المعهود: لبيك اللهم لبيك...»؛ وقد دفعه هذا إلى الذهاب إلى غرفته لإخفاء دموعه الغزار[٣].

وقالت له أمه: إن نساء مصر فيما يبدو أكثر جرأة منا نحن نساء الجزائر(...)، وأنها لا تعتقد أنها رأت من بينهن نساء أجمل من نساء الجزائر[٤].

وكان يتأثر بحديث جدته لأمه وهي تقص عليه قصصًا تحث على العمل الصالح وآثاره الطيبة، من الثواب والجزاء الحسن.

---

(١) مالك بن نبي، العفن، الجزائر، دار الأمة، ٢٠٠٧م، ص٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص٧١.

(٤) المرجع السابق، ص٧١.

ويتساءل مالك بن نبي عن ولادته في هذا العصر الذي ولد فيه: «لماذا ولدت في الجزائر؟ حتى أكون أحد إرهاصات النظام الجديد، وأصبح إنساناً يواجه وحوش القابلية للاستعمار والاستعمار؟ لا أدري وأنا مسلم مؤمن بالقدر، ومتقبل للمصير الذي منحني الله خالقي الذي أعبده وأذكره»،[(١)] وكأنه متبرم من الزمن الذي خرج فيه إلى الوجود، وكأنه يشعر أنه ولد في ظروف بئيسة، وعصر نكد: «لقد رأيت النور في سنة ١٩٠٥م. أي في زمن خطا فيه المجتمع الجديد أولى الخطوات، فأنا أنتمي إذًا إلى الجيل السيئ الذي يختم طور التحلل الذي ألم بالحضارة الإسلامية، ويأذن لعصر جديد، يختلط فيه نوعان من العفن: الاستعمار، والقابلية للاستعمار، ولكنه عصر تنبثق منه هنا وهناك مؤشرات، وبواكير نظام جديد، لا يزال الغموض يلفه»[(٢)] إنه عصر ظلام، لكنه يمازجه بصيص من نور، ولد في عصر مليء بالأحداث، فعام مولده هو عام وفاة محمد عبده (١٢٦٦- ١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩-١٩٠٥م). كما نشأ في عهد دعا فيه محمد إقبال (ت ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م) إلى بناء جديد للفكر الديني الإسلامي، وظهور اتجاه رونيه قنون René Guénon إلى الفلسفة والرياضيات والديانات في مدينة باريس[(٣)] ، وشعر بأزمة العصر والحداثة، فانتهى مصيره إلى اعتناق الإسلام، وإقامته بالقاهرة، ووقعت حرب روسيا واليابان، وعاصر حركة ابن باديس في

(١) المرجع السابق، ص ١٤. كتب هذا في فاتح مارس ١٩٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣١.

(٣) Noureddine Boukrouh. L'islam sans l'islamisme: Vie et pensée de Malek Bennabi, Samar, Alger, 2006.

النهضة بمدينة قسنطينة نفسها منذ ١٩١٣م، وعاش الحرب العالمية الثانية، وضرب هيروشيما بالقنبلة الذرية، وسُجن وحُوكم، ولولا لطف الله به لأعدم، لصلته بالألمان أثناء الحرب.

انتظم مالك بن نبي في الكُتّاب القرآني، في سنة (١٩١١-١٩١٢م) بقي أربع سنوات فيه، ثم دخل بعد ذلك إلى المدرسة الفرنسوية الوحيدة في مدينته، وشعر بالفرق بين الكتّاب والمدرسة، وكان يلاحظ اختلاف المعلمين، وفي هذه المدرسة كان يأتي ترتيبه غالبًا أول التلاميذ في القسم، وحصل على عطف معلمته السيدة بويلBuil، وكان يشعر بالفرق بين فئتين في المجتمع: فئة الفرنسيين، وفئة الجزائريين الذين يسمون بالأهالي Indigènes، ويذكر أن أحد المصلحين وهو عباس بن حمانة أنشأ أول مدرسة على النمط الحديث في تبسة، كما كان ابن رحال في الغرب الجزائري يدافع عن حقوق الجزائريين في أوساط الحكومة الفرنسية، وقد اغتيل الوطني الغيور عباس بن حمانة في سنة ١٩١٤م.

ثم رجع مالك إلى قسنطينة لدى جدته «بهيجة»، وشعر ببيئة اجتماعية جديدة، ضمت الأهالي والفرنسيين واليهود، ولم يلبث أن عاد إلى تبسة وحصل في مدرسته على الشهادة الابتدائية بدرجة جيد، وفاز في امتحان استحقاق منحة دراسية، ودخل مالك وعمره ١٤ عامًا مدرسة سيدي جليس التي يديرها السيد مارتان Martin، كان للطفل عينان خضراوان، وتكسو رأسه شاشية حمراء، لولاها لاعتبر أوربيًّا، يحمل نظارتين، وكان يبكر لحضور درس الشيخ عبد المجيد في

المسجد، وفي الساعة الثامنة يحضر دروس مارتان Martin في المدرسة الفرنسية، وكان هذا المعلم الفرنسي يمده بكتب للقراءة، ومن أوائلها مؤلفات جول فيرن Jules Verne، وعندما تخرج في هذه المدرسة، التحق بالمدرسة الثانوية الداخلية، وذلك في سنة ١٩٢٠م، وانتظم بها، وكان يدير هذه الثانوية السيد دورنون Dournon، ومن مدرسي هذه الثانوية مفتي قسنطينة الشيخ مولود بن الميهوب، فأخذ عنه مالك بن نبي دروسًا في التوحيد، وفي السيرة النبوية، أما الفقه فأستاذه فيه هو الشيخ ابن العابد، ومن أساتذته في اللغة الفرنسية بوبروليه Bobrulier الذي نمى لديه حب القراءة، فقرأ عدة مؤلفات مهمة[١]، ومن بينها مؤلفات في علم النفس مثل كتاب كوديلاك[٢]، وكتاب «كيف نفكر» لجون ديوي[٣]، فكان تكوينه يربطه بتراثه وأمته من ناحية، ويفتح له آفاق الثقافة الغربية، ويطلعه على الطريقة الديكارتية في المنهج من ناحية أخرى، ويذكر في مذكراته مشاهداته، وملاحظاته ووصفه للمجتمع القسنطيني وعائلاته الكبرى المسلمة، ولحياة الأوربيين، ويرى أن مصدر الإصلاح بدأ في الجزائر بدعوة الشيخ صالح بن مهنا (١٨٥٤-١٩١٠م) وتلميذه الشيخ عبد القادر المجاوي (١٨٤٨-١٩١٤م)، وهما اللذان مهدا لحركة ابن باديس، ومعنى هذا أن مصدر الإصلاح من صميم شمال

(١) المرجع السابق، ص٤٠.

(٢) Condillac. Traité des sensations, 1764.

(٣) John Dewey. How We Think (Comment nous pensons), 1910. وتمت ترجمته عن الفرنسية سنة ١٩٣٣م.

إفريقيا فيما يرى مالك بن نبي فيما كتب[١]. ومن المؤلفات التي أثرت في تكوينه ما عثر عليه في مكتبة النجاح بقسنطينة (١٩٢١-١٩٢٢م) من كتابين لهما أثر بالغ في توجهه، وهما كتاب: «الإفلاس المعنوي للسياسة الغربية في الشرق» لأحمد رضا، و«رسالة التوحيد» للشيخ محمد عبده، كما قرأ الكتب الأدبية للكتاب: لوتي، وفيريير، ولامارتين، وشاتوبريان[٢].

ثانيًا: الطالبية والوعي الغربي

بعد تخرجه من المدرسة الثانوية، كان يميل إلى الدراسات الرياضية، والتقنية، إضافة إلى تكوينه الفلسفي الذي اكتسبه ذاتيًّا في الثانوية، وهذا ما جعله ينخرط في المدرسة العليا للميكانيكا والكهرباء[٣]، وتخرج مهندسًا كهربائيًّا في هذه المدرسة العليا بباريس، ويذكر أن «ما أثار انتباهي في أوروبا هو روح العلم L'esprit de la science أكثر من العلم نفسه، ثم أدركت بعدها أن هذه الروح بهذا التألق، وهذه الجاذبية الإنسانية أي كل فعالية العلم الغربي تمر دون أن ينتبه لها أحد من غالبية الطلبة المسلمين الذين يسعون عند قدومهم إلى أوروبا للظفر بشهادة جامعية فقط»[٤].

(١) Malek Bennabi (Cheikh Ben Badis) in *Le Jeune Musumlan*, 24 avril 1953

(٢) Loti, Ferrière, Lamartine, Châteaubriand

(٣) مالك بن نبي، العفن، مرجع سابق، ص٣٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٩.

ويذكر شغفه بالرياضيات: «وكانت مادة الرياضيات تمارس عليّ نوعًا من السحر الأخّاذ الذي يستبد بي تمامًا، فتجدني ألقى في المعادلات والصيغ نوعًا من الشعر الآسر أعظم مما أجد في الأدبيات، وكنت أضيف إليها رمزية صوفية، رمزية حضارة العدد كما سأعبر عنها لاحقًا، وكانت هذه الدلالة تبدو لي من خلال وجود معلمي» [٥].

كما أنه اندهش خاصة من تواضع مدير المدرسة العليا التي يدرس بها، فقال: إنه «يتجلى لي في صورة قديس يتوجه للعلم وينذر نفسه له، وبالفعل فقد أسرتني قداسته، منذ لقائنا الأول عندما ذهبت لتسجيلي، وقد خاطبني يومها قائلاً: السيد بن نبي، عندما يشغلك سؤال تصعب الإجابة عنه فاطرحه في دفتر الأسئلة الموضوع في متناول التلاميذ، وسيتولى الأستاذ الإجابة عنه أثناء الدروس، وإذا تعذرت الإجابة عنه في الحين؛ لأننا لا نعلم كل شيء، فسندرسه ونبحث عنه خصيصًا حتى نجيب التلميذ في حدود إمكانياتنا، لقد أدهشني التواضع الذي أبداه هذا البحر من العلوم الحقيقي، وهو يعترف أنه لا يعلم كل شيء، وتذكرت بإشفاق تحذلق العلماء الجزائريين الذين لم أعرف منهم أحدًا يقر بجهله، ويعترف بقصور علمه في مسألة من المسائل»[٦].

(٥) المرجع السابق، ص٥٠.

(٦) المرجع السابق، ص٥٠.

وكان يشعر بما في الحي اللاتيني من حركة الدخول الجامعي والمدرسي، ويتأمل المعلقات والملصقات الجامعية، ويقول عن ذلك: «وكنت أحيانًا أستغرق في مطالعة البرامج الجامعية في زاوية من زوايا الشارع، فتسرح مخيلتي في تأمل عميق يخوض في كل ما يفصل بين العالم الإسلامي والعالم الغربي من مسافات وفروق»[(١)]، وهذا يجعله يحس بالتخلف الرهيب حسب تعبيره، فيقول عن هذا: إنه «يحط من نفسي ويجعلني أحس بالإهانة الكبيرة»[(٢)]، ويعظم تأسفه حينما لم يلاحظ أي طالب مسلم يقف متأملاً مثله، وخابت آماله عندما اتصل بالطلبة السوريين والمصريين في «جمعية الجامعة العربية» باستثناء ثلاثة تميزوا بقوة شخصيتهم، مثل: فريد زين الدين السوري، وفريد صليب المصري، ويقول: «كنت أحس لدى إخواني في الدين قلة في الهمة والنفس، وغياب الرعشة أمام منظر جلي للحضارة»[(٣)].

وفي اختبار لمنصب حاسب في الدائرة التقنية للمدفعية كان ترتيبه الأول[(٤)]، وكان صديقه الحميم محمد بن الساعي قد فتح له أبوابًا من تفسير بعض آيات القرآن، كما أنه تأثر بشعر طاغور الهندي، وبكتاب «أم القرى» للكواكبي، وكتاب «روح الإسلام» للسيد أمير علي، ومقدمة ابن خلدون، و«مروج الذهب»

(١) المرجع السابق، ص٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص٤٧-٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص٤٨.

(٤) المرجع السابق، ص١٨٠.

للمسعودي، كما تأثر بيونس بحري العراقي وخطبه الرنانة، وبشيخه مدرس النحو في مدرسة قسنطينة الشيخ عبد المجيد.

ويصرح بأن محمد بن السباعي (١٩٠٣-١٩٩٩م) هو الذي وجهه توجيهًا فلسفيًّا، ويصفه بأنه موهوب ذكي مثقف بالعربية وبالفرنسية، وأنه مثال يُحتذى، وأن طريقته في استعمال الآيات القرآنية وتأويلها الاجتماعي في الوضع الراهن للمجتمع الإسلامي أثرت فيه كثيرًا[١]. وعبر عنه في إهدائه في مقدمة كتاب «الظاهرة القرآنية» أنه أستاذه ومعلمه[٢]، كما تأثر بالمنفلوطي وترجمته لنصوص من الأدب الفرنسي، كما قرأ الإنجيل أثناء اتصاله بالمكتبة الكنسية الإنجليكانية الغنية بقسنطينة، وكانت تجرى فيها مناقشات بين طلبة ابن باديس، وأحد المتنصرين المدعو تواتي الذي نصّرته إحدى السيدات الإنجليزيات، وكان بقسنطينة أحد الآباء الإنجليكان زويمر يحاول تنصير الجزائريين، كان مالك يشاهد وهو طالب الشيخ عبد الحميد بن باديس وهو ذاهب إلى مكتبه في إدارة «المنتقد»، الجريدة التي أصدرها سنة ١٩٢٥م، ثم منعتها السلطة الفرنسية؛ فأخرج صحيفة أخرى عوضتها هي «الشهاب».

وعندما تخرج في المدرسة الثانوية هذه سنة ١٩٢٥م، وعُين «عدلاً» في المحكمة الشرعية بأَفلو جنوب الجزائر سنة ١٩٢٧م اتصل بابن باديس ليعرض

(١) مالك بن نبي، (مذكرات غير منشورة).

(٢) طبعة النهضة، الجزائر، ١٩٤٧م.

عليه ما يشغله من أمر سكان آفلو، والأراضي التي كانت لهم على الشياع، وخوفه من أن يأخذها المستعمرون الفرنسيون بذريعة أنها لا يملكها أحد، وليست لهم وثائق تثبت ذلك، ولكن شعر أن ابن باديس لم يهتم به، ثم نقل من آفلو إلى محكمة شلغوم العيد قرب مدينة قسنطينة سنة ١٩٢٨م، وما لبث أن استقال إثر نزاع بينه وبين كاتب الضبط الفرنسي المتعسف في تلك المحكمة، لعزة نفسه ووطنيته، وحاول ممارسة التجارة سنة ١٩٢٦م إلا أن الظروف لم تسمح له بالنجاح فيها.

في سنة ١٩٣٠م، احتفلت فرنسا بمرور مائة سنة على احتلال الجزائر (العاصمة)، وكان احتفالاً مستفزًّا للجزائريين، ولابن باديس خاصة، هاجر إثر ذلك مالك إلى فرنسا لمتابعة دراسته، وعزم على أن يسجل نفسه بمعهد الدراسات الشرقية، لكن عُرقل في الامتحان، ورفضت المدرسة أن يقدم طلبه مرة ثانية، فاتجه إلى التسجيل بمعهد التقنيات الكهربائية والميكانيكا سودريا (Sudria)، وتخرج فيه سنة ١٩٣٥-١٩٣٦م.

وكان للمستشرق الفرنسي ماسينيون يد في منعه من أن ينخرط في معهد الدراسات الشرقية، لما يعلم عن وطنيته وحماسه، وهو المستشار لدى وزارة المستعمرات، كان يُضيِّق على مالك بن نبي مسالك الحياة، وعلى أسرته، وسماه مالك بن نبي العنكبوت، ناقشه مالك بن نبي مرة في محاضرة له عن الوهابية،

فقال له: إن الوهابية ظاهرة إسلامية، وليست عربية، وإنها شبيهة بالبروتستانتية في المسيحية، وكان مالك في شبابه وهابيًّا يناصرها ويدافع عنها[١].

وكانت لمالك بن نبي صلة باتحاد الشبان المسيحيين، كان يجتمع بأعضائه، ويبدي تحمسه لقضايا شمال إفريقيا؛ حتى إنه نجح في الاتفاق على إنشاء جمعية «ودادية فرنسا - شمال إفريقيا» «Amicale France-Afrique du Nord» فكان يجتمع معهم كل يوم أحد من كل شهر، في منزل سيدة نبيلة كانت تهيئ لهم ما لذ وطاب من المأكولات الشهية، وتُسمعهم موسيقى مبهجة، وكان رئيسًا لهذه الجمعية، يقول عن هذه الاجتماعات: «إنني أدين بشكل خاص لهذه الاجتماعات، ولاتصالاتي في اتحاد الشبان المسيحيين ببناء فكري قائم على بعض القيم الضرورية للحياة الغربية، وإنني أدرك أن هذا البناء لا يمكن أن يشيد لا بالكتاب ولا بالعرض، وشارك أكثر من مرة الشبان المسيحيين في قداسهم»، ويبدو له أن إخوانه في الدين قليلو المعرفة بحضارة الغرب[٢].

ويقول: «وكان وعيي بالعلم الغربي الذي اكتسبته في الحي اللاتيني يتعزز باكتساب وعيي بالروح المسيحية في نادي اتحاد الشبان المسيحيين (...) قد أحدث هذا الوعي تأثيرًا خاصًّا على طباعي؛ فقد سعيت لتمديد وقتي وعقلي لاستيعاب كل علم الغرب، وتوسيع روحي لاستيعاب وفهم وإيصال القيم

---

(١) مالك بن نبي، العفن، مرجع سابق، ص١٠٠.

(٢) المرجع السابق، ص٥٤.

الروحية المسيحية لإخواني في الدين»[١]، ولم يقتصر على التسجيل في المدرسة الخاصة بعلم الميكانيكا والكهرباء، بل سجل أيضًا في بعض الدروس الأخرى في المعهد الوطني للفنون والمهن كالكيمياء الصناعية والكيمياء الخاصة بالغزل والنسيج[٢].

وكان له بين طلبة شمال إفريقيا (المغرب، الجزائر، تونس) نشاط ملحوظ مع محمد بن الساعي (١٩٠٣-١٩٩٩م)، الذي كان قد وجد لنفسه شغلاً بسيطًا في مصنع اضطرته إليه الحاجة الشديدة، ولما رآه ماسينيون في إحدى محاضراته عن «عسر الإسلام» في اتحاد الشبان المسيحيين، بعد أيام جاءه الفصل من هذا العمل، ليزيده معاناة كي يضطره أن يكون تحت تصرفه.

وهذا ما وقع لمالك بن نبي حيث يذكر: «إني أجد ماسينيون دومًا في طريقي مهما كان المسلك الذي أتخذه»[٣]، وتوسط له كاهن على حسن نيته لدى ماسينيون، وبعد أيام وصلته رسالة من ماسينيون ليلقاه، فكان لهذا اللقاء خيبة بعد سؤال وجواب، وكان لماسينيون صلة بالمخابرات، وبالمنظمة الكهنوتية، وجعله هذا يضيق على أسرة مالك وعمل والده، وهو الذي اعترض على نجاحه في مسابقة توظيف للمدفعية بوزارة الحرب، وأبعد، رغم أنه كان الأول في الامتحان.

---

(١) المرجع السابق، ص٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص١٣٧-١٣٩.

وتقدم لوظيفة في سيدي بلعباس بالجزائر في سلك القضاء، فكان جواب القاضي للجهة الإدارية الفرنسية: «إن وجوده في سيدي بلعباس غير مرغوب فيه، وإنه عضو في نجم شمال إفريقيا»[(١)].

وعقب ذلك كله كان هو وزوجته «قاب قوسين من الانتحار»[(٢)].

كان مالك على صلة وثيقة بالتونسيين، مثل: الحبيب ثامر، وصالح بن يوسف، والهادي نويرة، والمغاربة، مثل: بلفريج، ومحمد الفاسي. فكان المغاربة والتونسيون مع الوحدة، وجماعة من الجزائريين مع التقسيم، تقسيم الطلبة تبعًا لسياسة ماسينيون وأعوانه، وكان مالك ضد هؤلاء الانفصاليين، وخاصة عمار هارون (١٩٠٦-١٩٨٨م) الذي له ولزملائه صلة بماسينيون، ورئيس بلدية باريس، والقصد تقسيم الطلبة الذين كوَّنوا جمعية طلبة شمال إفريقيا المسلمين. وكان محمد بن الساعي مثالاً للاستقامة فيما يصفه به مالك بن نبي «ويحسن الدقة والحرص، وأكثر من ذلك، كان هو أستاذي في فلسفة الإسلام، وأنا مدين له هنا بالتحية التي سبق لي أن وجهتها له في الإهداء الذي صدرت به كتاب الظاهرة القرآنية، فقد علمني ومكنني من الولوج لروح القرآن بطريقة لم يكن لأستاذ أزهري أن يقدر عليها (...) هو الذي كشف لي موقعة صفين المشهورة، وأثار

(١) المرجع السابق، ص١٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٥.

انتباهي لها، وقد منحتها فيما بعد معنى منهجيًّا في دورة الحضارة الإسلامية»[١] وكان محمد بن الساعي قد سجل رسالة الدكتوراه عن أبي حامد الغزالي وفلسفته في جامعة السوربون.

ثالثًا: نشاط طلابي

كان لمالك نشاط فعال في الوسط الطلابي، من ذلك أنه في ٢٠ أكتوبر ١٩٣١م ألقى محاضرة عنوانها: لماذا نحن مسلمون؟ أو لماذا نحن عرب[٢]؟ فتركت هذه المحاضرة أثرًا كبيرًا في الوسط الطلابي؛ حتى إن صالح بن يوسف قام فعانقه وهنأه؛ مما دعا ماسينيون إلى أن يطلب مقابلته ليوقعه في شبكته العنكبوتية، فهذه محاضرة تناقض ما يدعو إليه ماسينيون من البربرية، واللاتينية، والتنصير، والفرنسة[٣]، وصف مالك بأنه يحمل عقيدة وحدة شمال إفريقيا، وانتخب بعد ذلك رئيسًا لجمعية طلبة شمال إفريقيا، إلا أنه تنازل لمحمد الفاسي المغربي بعد ضغوط مُورست عليه، كما تنازل عن نيابة الرئيس لصديقه محمد بن الساعي الذي يكبره سنًّا وعلمًا[٤].

---

(١) المرجع السابق، ص٩٨.

(٢) على اختلاف الرواية ?Pourquoi sommes-nous musulmans

(٣) مالك بن نبي، العفن، مرجع سابق، ص٢٨.

(٤) المرجع السابق، ص٢٩.

ويرى مالك بن نبي أن هذه الجمعية شكلت تباشير آفاق جديدة؛ لذلك أثارت قلق الأوساط الاستعمارية وشكوكها، فأخذت تنشر البربرية واللاتينية والتنصير والفرنسة في شمال إفريقيا، وخاصة عن طريق الطلبة، فكان ماسينيون يطبق وصية الأب ديفوكو في التحول الاجتماعي والثقافي للشعب الجزائري وإدماجه في الحضارة الفرنسية والأخلاق المسيحية.

دون المكتب الثاني (المخابرات) ذلك كله، فأصبح مالك شخصًا يجب أن يخضع للرقابة، ثم جاءه شرطي يسأله عن موارد معيشته، وعن التعليم الذي يزاوله، وزاد نشاطه في سبيل الوحدة الإسلامية والتزامه بالإسلام الأمر سوءًا، كما أنه أصبح مشهورًا بأنه داعية إسلامي، في اتحاد الشبان المسيحيين، ويشكل خطرًا على الشباب المسيحي لإحراجه بعض الشباب في مناقشاته، وأصبح يعيش عيشة مرة، ولم يكن له من صديق إلا محمد بن الساعي يبثه همومه ويقاسمه المرارة والحسرة، وزادت المحاضرة التي ألقاها محمد بن الساعي في نادي الترقي بالجزائر العاصمة في تشديد المراقبة والحراسة عليه، وعلى مالك، وهذه المحاضرة كان عنوانها «القرآن والسياسة» أو «السياسة كدرس من القرآن» ألقاها في نادٍ يضم النخبة من سكان العاصمة، ويرى مالك أنها كانت مشهودة ومؤثرة؛ لأن هذا الموضوع في ذلك الوقت له طابع ثوري بمعنى الكلمة؛ ولذلك أثر تأثيرًا بالغًا، استخلص ابن الساعي من القرآن مبادئ سياسة النصر، أو سياسة الفعالية بلغة اليوم، وهو أمر لم يعتد عليه العلماء الجزائريون.

شكلت هذه المحاضرة علامة فارقة في الحياة الجزائرية، وكذلك محاضرة مالك بن نبي، ومن ثَم أصبحا محل مراقبة؛ لأنهما أنارا ملامح فكر في وسط عديم الاهتمام بالفكر، في ذلك الوقت، ويصف مالك بن نبي صاحب المحاضرة بأنه مثال البراءة والطيبة والإخلاص والإتقان، وأنه يمكن بهذه الصفات أن «تقوم ثورة روحية فكرية وسياسية بالجزائر»، ويضاف إلى ذلك انعقاد المؤتمر السنوي لجمعية طلبة شمال إفريقيا بالجزائر.

لذلك دس ماسينيون أنفه وخيوطه العنكبوتية في أوساط الطلبة، فاستفرد بالسيد عبد الجليل واحتجزه، وكونه في الدين المسيحي عدة سنين، ثم غادر السمنار المسيحي، وأصبح اسمه الأب عبد الجليل Père Abdeljalil وكان من عائلة بورجوازية متعفنة، وممن لا انتماء له من الطلبة، أما مالك بن نبي ومحمد بن الساعي فقد حملا معًا إلى باريس نزعة إسلامية توحيدية عزلتهما عن الآخرين من الجانب الأخلاقي على الأقل[١]، وقد حاول ماسينيون أن يجتذب إليه مالك بن نبي، وأن يضعه في شبكته ليصبح مصيره مصير عبد الجليل، محبوسًا بين خيوط عنكبوته، مقيدًا مخدرًا؛ فبعث إليه من يخبره برغبته في مقابلته، ولكن مالك استعصى عليه، واستمسك بالثبات على مبدئه[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص٢٦.

لم يقطع ماسينيون صلته بالطلبة الجزائريين، فبعضهم أصبح خائنًا فكريًّا يخون الأمير خالد بن الأمير عبد القادر ويهاجمه في جريدة الجمهورية، وبعضهم تنصر كما فعل إيبعزيزن، وبعضهم تفرنس مثل حسين لحمق، فكتب كتابًا ضد الإسلام عنوانه «رسائل جزائرية»[١] فقام بتوزيعه الآباء البيض من الرهبان، وكلف بعضهم بتشتيت الطلبة مثل نارون، وبعضهم أصبح ملحدًا مثل بلهوان التونسي، أما صالح بن يوسف فكان مؤمنًا يبتهج عندما يسمع كلامًا طيبًا عن الإسلام، وكان من بين الطلبة بن ميلاد، والحبيب ثامر، وهو من الطيبة بمكان، وبن ميلاد أصبح رجل دولة في تونس، وكتب للحبيب ثامر أن يستشهد (رحمه الله)، وأما الهادي نويرة فقد أصبح رجل دولة أيضًا[٢]، ومن المغاربة محمد الفاسي وبلفريج اللذان شكلا نواة الحكومة المغربية فيما بعد، وكذلك توريس[٣].

سعت الإدارة الاستعمارية سعيًا حثيثًا لتقسيم الطلبة إلى جماعات متصارعة، لكن مالك وابن الساعي أحبطا محاولتها، وازدادت مشكلة مالك بن نبي تعقيدًا أنه كان عضوًا في «جمعية الجامعة العربية» التي أنشأها فريد زين الدين الذي له صلة قرابة بشكيب أرسلان، وساعده على ذلك أحد المصريين وهو فريد صليب، القبطي، وكانت جمعية ذات طابع سري، وبذلك أصبح مالك مُنظِّرًا لوحدة شمال إفريقيا، وداعية إسلاميًّا، ومتآمرًا على الاستعمار، بدعوته إلى

(١) Lettres algériennes.

(٢) مالك بن نبي، العفن، مرجع سابق، ص٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص٢٤.

الوحدة العربية، وهذا في نظر المخابرات الفرنسية ليس شيئًا هينًا[١].

لما فشلت الإدارة الاستعمارية في تقسيم جمعية الطلبة أنشأت مأوى للطالب المسلم، وسمته «نادي المتوسطي»، وكان ينشطه عمار نورون الذي كانت مهمته تشتيت الجمعية[٢].

رابعًا: زواج ومعاناة

في سنة ١٩٣١م، عند اتصاله باتحاد الشباب المسيحي تعرف أيضًا بالآنسة التي ستصبح زوجًا له، عرفها في المكتبة التي تسمى Bibliothèque Sainte-Geneviève قريبًا من الفندق الذي يسكن فيه، وهي كانت تسمى Paulette Philippon أسلمت فأصبح اسمها خديجة، وقرأت الفاتحة بحضور محمد الفاسي والحبيب ثامر، وأصدقها ربع دينار، وهو عبارة عن قيمته التي تساوي في ذلك الحين ٤ فرنكات، التي احتفظت بها، فأصبحت كما يقول: زوجة له تعوض شيئًا ما والدته عند وفاتها.

وكان عقد هذا الزواج يوم الجمعة ٥ ديسمبر ١٩٣١م، وسكن مع زوجته غرفة صغيرة في المقاطعة رقم ١٥ من مدينة باريس، عند باب فارساي، عند سيدة أرملة تحاشيًا للفنادق، ويذكر أنه: «في هدوء بيتنا الصغير كانت زوجتي تخيط

(١) المرجع السابق، ص٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص٥٢.

وتشدو، وكنت أعمل وأذكر الله»[١]، ويصف زوجته الفرنسية أنها ذات حيوية ورقة[٢]، يقول: «أصبحت زوجتي بالنسبة لي مصدرًا نفيسًا للمعلومات والتكوين لاكتساب طابعي الخاص (d'information et de formation)، وجعلتني عقليًّا وأخلاقيًّا أواجه مباشرة فضائل وعيوب جنسها وحضارتها»، وأنها «لها حس داخلي يظهر في أقل التفاصيل»، كما جعلته يدرك من الحضارة ما لا يتعلمه في أي كتاب، وكانت تحب أن تسمعه وهو يقرأ القرآن بعد صلاة المغرب، فتسأل وتلاحظ، وأصبحت وهابية، وتزوجت أفكاره وآراءه، وكانت بينه وبينها رسائل بعدما غادر باريس إلى القاهرة[٣].

وكان يعاني من قلة ذات اليد، ولا يجد عملاً بسيطًا يسد بأجرته رمق الحياة، كان يأكل خبزًا يابسًا أحيانًا، ويذكر أن زوجته «استعملت هي الأخرى كوسيلة تعذيب ضدي عندما عرفت المرض دون القدرة على استشارة الطبيب، ولا على اقتناء الدواء، وعرفت ذل الخروج للعمل لمواجهة مصاريف العائلة، وقد كنت أنا في عجز تام عن أن أقوم بتوفير لقمة الخبز، وضمان مستلزمات العيش بعدما أغلق الاستعمار كل سبل العمل أمامي حتى كمستخدم أجير أو كعامل بسيط، فضلاً عن أنها دخلت السجن معي»[٤]، وهاله أن يرى صبيًّا في الخامسة

(١) المرجع السابق، ص٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص٨٥.

(٣) نور الدين بوكروح، مرجع سابق، ص١٩٠ وما بعدها.

(٤) المرجع السابق، ص١٨.

من عمره وهو عبد الحميد ابن أخته يتضور جوعًا ولا يجد قطعة خبز يأكلها قبل أن يأوي إلى النوم وبطنه خاوية، واعتبر نظرة هذا الصبي الهادئة والثاقبة وهو لا يستطيع أن ينجده «أفظع تعذيب سلطه عليّ الاستعمار بعد أن عذبني عن طريق والدي، ثم شقيقتي التي رمي بزوجها إلى الشارع منذ عشر سنوات»[١].

ويُطرد صهره من الإدارة وهو المعيل الوحيد لعشرة أيتام، وعندما يرى منظر هذا الصبي يشعر كأنه مسؤول عن كل هذه المأساة.

وكانت معاناته تصل به أحيانًا إلى حد الهذيان[٢]، ويكتب مشيرًا إلى ماسينيون: «فالإحسان المسيحي لا يتردد ولا يقف عند حد، فعندما يريد تحطيم نفس أو فكر، أو عمل، أو إنسان فإنه يضرب كل العائلة حتى النساء والصبيان، إن لزم الأمر» [٣].

يصف إحساسه في ليلة ٢٨ يوليو ١٩٤٧م واقفًا أمام نافذة غرفته وضوؤها منطفئ، وقد اعتراه شعور بأنه يرى للمرة الأخيرة نجوم السماء؛ لأنه كان من المنتظر أن يُوقف مرة أخرى، وكان عازمًا على الدفاع عن نفسه والتضحية بحياته، وكانت تلك الليلة هي الثالثة عشرة من شهر رمضان، وصف شعوره هذا قائلاً: «يا أسفاه لم تتحرك أية نجمة من نجوم السماء وتهرع لنجدتي!»[٤].

(١) المرجع السابق، ص١٦-١٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٧.

(٣) المرجع السابق، ص١٧.

(٤) المرجع السابق، ص١٦.

عندما ألقى محاضرته «لماذا نحن مسلمون؟» لاحقته الشرطة وسألته، وأخذت تراقبه، وفي سنة ١٩٣٣م أصدر والي الجزائر الفرنسي منشورًا أنشأ بمقتضاه مجلسًا استشاريًّا كلف برئاسته أحد الفرنسيين، غير مسلم، لإدارة شؤون الشعائر الدينية بما في ذلك المساجد، ومنع هذا المنشور أعضاء «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين» من دخول المساجد والوعظ فيها، فعارض ذلك مصالي الحاج زعيم نجم شمال إفريقيا، وفرحات عباس، وكتب الشيخ الطيب العقبي عريضة في آلاف من النسخ وأرسلها إلى مالك بن نبي في باريس، فما كان منه إلا أن كتب رسالة أخرى إلى مختلف الشخصيات المثقفة الفرنسية، وإلى المنتخبين، وجهات أخرى كثيرة، ونشرها في جريدة «الدفاع La défense» التي يديرها الأمين العمودي[(١)] (١٨٨٩-١٩٥٧م) الأمين العام لجمعية العلماء المسلمين، ونشر نصها العربي في جريدة «المرصاد» التي أصدرها محمد عبابسة سنة ١٩٣١م، وهذه أول رسالة كتبها إلى العموم[(٢)].

كما احتج ابن باديس وابن جلول، وتجمع في قسنطينة حوالي ١٠٠٠٠ شخص احتجاجًا وطلبًا لإلغاء هذا المنشور، كما وقعت مظاهرات واحتجاجات في مختلف أنحاء الجزائر.

(١) اغتاله الاستعمار برميه من القطار سنة ١٩٥٧م.

(٢) نور الدين بوكروح، مرجع سابق، ص٦٩.

وفي ٢٨ مايو ١٩٣٣م، انعقد اجتماع لتجديد «نجم شمال إفريقيا»، في باريس، ودعي مالك بن نبي لكتابة مسرحية تعرض في هذا الاجتماع فكتبها بعنوان «الظلم الاستعماري»، ومثلها هو وأحمد بن ميلاد التونسي وآخرون، حضرته زوجة مالك بن نبي بجانب زوجة مصالي الحاج الذي عين رئيسًا لهذا الحزب، ومديرًا لجريدة الأمة، واستعان مصالي في ذلك بجمعية طلبة شمال إفريقيا المسلمين مثل سي جيلاني (١٨٨٦-١٩٥٦م) وعيمش (١٨٩٥-١٩٦٠م) وكذلك مالك بن نبي، وابن سليمان، وابن ميلاد، وبلقاسم راجف (١٩٠٩-١٩٨٩م).

وعندما بدأت الموسيقى والرقص انسحب مالك بن نبي وزوجته، وقد اقترح مالك بن نبي والأخوان بن الساعي على مصالي الحاج إنشاء مركز لرفع الأمية عن العمال الجزائريين في باريس، على غرار ما يفعله الحزب الشيوعي لرفع مستوى العمال، ولكنه لم يفعل، فعلق مالك بن نبي على ذلك قائلاً: «هكذا الشيوعية مذهب يريد أن يخدم الإنسان، ولهذا يثقفه، يرفع من مستواه، يجعله فعالاً، في حين أن الوطنية أو القومية التي أسسناها عبارة عن مؤسسة عواطف، التي لا تخدم الإنسان إلا بإعطائه كلامًا» يستمع إليه ويصفق له وكفى.

خامسًا: نشاط سياسي

والواقع أن نشاط مالك بن نبي السياسي لوحظ سنة ١٩٢٥م حينما رأته الشرطة يرافق أحمد توفيق المدني عندما طردته السلطات الفرنسية من تونس، ونزل بمحطة القطار بقسنطينة، كما كتب في هذا العام نفسه منشورًا يؤيد فيه ثورة عبد الكريم الخطابي في الريف المغربي، وعلقه ليلاً في باب مسجد بتبسة؛ فأخذت الشرطة تبحث عمن فعل هذا صباح ذلك اليوم، كما كتب خطاب مساندة للشيخ العقبي عندما منع من التدريس في الجامع الكبير بالعاصمة، وقد سبق أن ذكرنا حماسه يوم لقائه لمصالي الحاج في مقهى الهقار بناء على طلبه، وكان معه أحد الطلاب التونسيين وهو السيد سومر، وطلبة آخرون جزائريون، وأعيد بعد ذلك اللقاء لإعادة تشكيل الحزب الوطني الذي أسسه الأمير خالد سنة ١٩٢٧م باسم نجم شمال إفريقيا، وكان متمسكًا بالطهر حتى إنه لما رأى في أحد الاجتماعات الخمر توزع طلب قهوة، ولم يشعر بالارتياح[١]، وبيعت في ذلك الاجتماع صور الأمير خالد مؤسس النجم وجريدة الأمة، وأثر ذلك على وظيفة والده.

وفي سنة ١٩٤٧م أوقفه البوليس لما شارك في الدعوة إلى تكوين «جبهة الوحدة الجزائرية»، وهي دعوة دعا إليها بوشامة عبد الرحمن أحد الشيوعيين الجزائريين، وانضم إليهما صالح بن الساعي، وعبد العزيز خالدي، وساسي رابح.

(١) المرجع السابق، ص٦٠.

ودعا إلى هذا المشروع في جريدة «الجزائر الجمهورية Alger Républicain» وذلك في سنة ١٩٤٦م أو ١٩٤٧م تبعًا لاختلاف المؤرخين.

رشح سكان تبسة وعين البيضاء وخنشلة مالك بن نبي لانتخاب المجلس العام، ولكن الزعيم فرحات عباس وبن جلول عملا على إبعاده، وترشيح أحد الأمين الحاج موحاتة؛ لأن نايجلان الفرنسي[١] أراد ذلك، ويذكر أن الشيخ العربي التبسي كان لا يرغب في أن يُرشح مالك بن نبي. وعندما طلب إليه جماعة في مدرسة مرسيليا أن يقدم إليهم ليرأسهم ويقوم بالتعليم في نادي التربية والتعليم دافع عن المسلمين في مؤتمر عقد هنالك، فعمل جماعة من اليهود ضده؛ لأنه كتب عريضة – وقدمها للمؤتمر الذي نظمته المنظمات الديمقراطية – تندد بسياسة الاستعمار الظالمة في الجزائر، وأدى ذلك إلى منعه من التدريس في ذلك النادي بقرار من مفتش الأكاديمية.

كما أنه رد على الزعيم فرحات عباس لما كتب مقالاً عنوانه «فرنسا هي أنا» أنكر فيه وجود أمة في الجزائر، بمقال آخر شديد اللهجة اخترع فيه كلمة في اللغة الفرنسية عنوانه «مثقفون أو مثيقفون ?Intellectuels ou intellectomanes»، ولم يُنشر ذلك المقال إلا سنة ١٩٩١م، في مجلة «الرواسي بباتنة الأوراس»، ولامه

---

(١) Edmond Naegelen عين حاكمًا عامًّا بالجزائر، وكان وزيرًا للتربية، وهو من الاشتراكيين، مشهور بتزييف الانتخاب.

العلماء على قسوته في الرد عليه[١]، كما رد عليه ابن باديس في مقال له عنوانه «كلمة صريحة» نشر في سنة ١٩٣٦م في «الشهاب».

وضع مالك بن نبي تحت الإقامة الجبرية، بعد الحرب العالمية الثانية، ومنع من السفر، إلا أنه دافع عن نفسه، ورفع عنه ذلك المنع في يوليو ١٩٤٧م.

كان مالك بن نبي ينظر إلى مشاكل العالم الإسلامي من زاوية حضارية لا من زاوية سياسية ضيقة؛ لأنه يشاهد الحضارة الغربية ومقوماتها، ويقارن ذلك بوضع العالم الإسلامي، فيحس بالتخلف إحساسًا رهيبًا، يحط من نفسه، ويجعله يحس بالإهانة.

ويصف نفسه: «... وكنت إصلاحيًّا حادًّا إلى درجة أنني تجرأت في سنة ١٩٣٣م واقترحت ابن باديس رئيسًا شرفيًّا لجمعية الطلبة الجزائريين»[٢].

وإن كان يصف «العلماء» بقدر من الغياب عن إدراك الأفكار، وعلى قدر من عدم الجرأة الكافية لتطبيقها، وهذا القول صدر عنه بعد تجربة له مع الشيخ الطيب العقبي[٣]، وأصابه الإحباط عندما لم يُعطِ العقبي أي أهمية لمحاضرة قيمة قام بها محمد بن الساعي في نادي الترقي عن «القرآن والسياسة»، واتهم

---

(١) المرجع السابق، ص١١٥.

(٢) المرجع السابق، ص٦٥.

(٣) المرجع السابق، ص٦٨.

المحاضر بأنه نقلها، مع أن مالك يعلم علم اليقين كيف كتبها صاحبها في غرفة ضيقة صغيرة بباريس، مسه موقف العقبي في أعماقه وفي مناصرته للإصلاح، واهتزت ثقته في الإصلاح[١]، وخاب ظنه في العلماء: «كبّرت أربعًا على العلماء، وأقمت عليهم الحداد منذ سنة ١٩٣٦م هذه، واعتبرتهم أعجز من فهم فكرة ناهيك عن تصورها وتنفيذها»[٢]، وذلك لتسليم القيادة في المؤتمر الإسلامي الجزائري في هذه السنة ١٩٣٦م إلى من خذلهم، وانضم إلى صف الاستعمار في هدم المؤتمر، حين دبرت الإدارة الفرنسية في الجزائر اغتيال المفتي ابن دالي كحول، واتهام العقبي وعباس التركي من جمعية العلماء بالأمر بقتله كذبًا وبهتانًا للقضاء على نتائج المؤتمر الذي اعتبره مالك بن نبي حدثًا مهمًّا في الحياة السياسية الجزائرية؛ لإجماع أغلب الحركات السياسية عليه، وعلى الدفاع عن حقوق الشعب الجزائري ووجوده الذاتي.

ولام قادة جمعية العلماء عندما نزلوا بباريس للاتصال بالحكومة الفرنسية والمطالبة بحقوق الشعب الجزائري؛ لأنهم نزلوا في فندق ضخم؛ فتحرج ابن باديس، واختفى العقبي، واتخذ الإبراهيمي زاوية جلس فيها بحذر، أما الذي أعطوه القيادة وهو ابن جلول فقد ذهب بعيدًا ليرتشف مشروبًا محرمًا بصحبة مندوبة جميلة[٣]، أرسلت إليه فيما يبدو. وعبر مالك لابن باديس عن

---

(١) المرجع السابق، ص٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص١١٨.

(٣) المرجع السابق، ص١١٧.

دهشته من تسليم قيادة المؤتمر لهذا الرجل، وأجيب إجابة غير راضٍ عنها، بأنه يحسن الفرنسية وهم لا يحسنونها، وأدرك أن العلماء عجزوا عن تحمل المسؤولية الحقيقية، بقي ابن باديس بضعة أسابيع في باريس، وانتقل من هذا الفندق استجابة فيما يبدو لنقد مالك، ودعاه ابن الساعي لمشاهدة فيلم مهم، ولكنه فضل أن يذهب إلى فيلم آخر في مقهى الهقار، وهو فيلم لمجرد التسلية، أما الفيلم الذي دعي إليه فهو «نداء الصمت» L'appel du silence الذي آثار حماس الفرنسيين الذين تشوقوا لمشاهدة كيف كان دوفوكو يناصر المسيحية والجيش الفرنسي في الجزائر، إلى أن قتل في صحرائها، وهو من هذه الناحية مهم بالنسبة لابن باديس المصلح، كما أن مالك بن نبي أحرج ابن جلول في عدة مواقف ومنها قضية المؤتمر الإسلامي[(١)]، وأصبح العلماء أنصار هذه النخبة من ابن جلول وجماعته، واستمر الشيخ العربي التبسي في تحذير الناس من مالك وتأليبهم[(٢)] ضده، كما ذكر مالك نفسه، ويرى العربي التبسي أنه لا يوجد من يعوض ابن جلول الذي رفع اليهود من شأنه؛ فسموا بضاعتهم من القماش باسمه «البطل القومي رقم ١» كأن الشعب الجزائري عقيم لا يلد رجالاً، فانتقل وضع الإصلاح من محاربة الخرافة إلى الوقوع في شرك الانتخابات وأوراق التصويت التي رأوا أنها تحدث لهم المعجزات.

(١) المرجع السابق، ص١٧٠-١٧٣ .

(٢) المرجع السابق، ص١٤٩.

كان مالك بن نبي يعتقد أن الطيب العقبي أقدر على أن يكون زعيمًا للإصلاح أكثر من ابن باديس؛ لأنه ينتمي إلى البداوة، بينما ينتمي ابن باديس إلى الحضر، ويعتقد أن الانحطاط الحضاري يتجلى في ساكن المدينة أكثر مما يتجلى في البدوي[١].

وعندما رأى صورة فيوليت Violette - الحاكم العام السابق للجزائر- معلقة في نادي الترقي وهو مقر الإصلاح حدثت له صدمة كبيرة في نفسه، ورأى الدهشة مرتسمة على وجوه المستمعين إليه في نادي الترقي، وهم لم يتعودوا هذا النمط من الحديث الذي كان يخاطبهم به، فأثار انتباههم بسهولة حديثه ووضوحه، وما يتضمنه من الأفكار، وهم الجمهور الذي تعود على مجرد البلاغة الأدبية ومجرد سحر الألفاظ.

واشتد نقده للوطنيين الذين يعتقدون أن القضية الجزائرية يمكن أن تحل بالمهرجانات الخطابية، وكذلك للعلماء الذين- فيما يرى - يعتقدون أنها تحل بقضايا النحو العربي والبلاغة، ورغم ذلك فإنه كان يحافظ على الصلة بالوطنيين، ويدافع عن العلماء، ويرى أنه يستطيع هو ومحمد بن الساعي أن يضعا الأسس الحقيقية لسياسة جزائرية[٢]، وكان له اهتمام بمدرسة الإصلاح في تبسة، والتعليم فيها بالرغم من أن العربي التبسي لا يشعر بالرضا عنه، وعن أفكاره الفعالة، وقد

---

(١) المرجع السابق، ص٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص٨١.

دعاه الشاذلي المكي وآخرون للعمل بها والرفع من شأنها، كما دعا مالك إلى تكوين «جمعية حماية الفتاة المسلمة» عندما رأى مهانة الفتيات المسلمات اللائي يشتغلن عند اليهود، ولم يكن الشيخ العربي راضيًا عن تكوين هذه الجمعية[١].

كان مالك ينتقد العربي التبسي نقدًا شديدًا، ومع ذلك يصفه أحيانًا بحسن النية، وأخرى بسوء النية، وكتب للدفاع عنه في كتابه «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة»[٢]، وفي مقاله «الديمقراطية في الإسلام»، وفي منشوره «النجدة..! الشعب الجزائري يباد» سنة ١٩٥٧م، وكتب إلى الأهرام يصحح ما كتب عنه حين اغتيل، وكتب الله له أن يستشهد، حيث اختطفه الفرنسيون من منزله، ولم يظهر له أثر إلى يومنا هذا (رحمه الله)، وهو قد صرح في سنة ١٩٥٤م بأنه «آن الأوان لرحيل فرنسا».

كان مالك يصف التبسي بأنه لا يفقه شيئًا في مجال الصراع الفكري رغم حسن نيته، واشتدت القطيعة بينهما لتأييد العربي التبسي لجماعة ابن جلول، كما اتهمه بمصادقة الرجل الصهيوني برنار لوكاش Bernard Lecache مؤسس الرابطة الدولية لمحاربة العنصرية ومعاداة السامية سنة ١٩٦٧م ، يقول مالك:

(١) المرجع السابق، ص١٨١.

(٢) أهدى كتابه «الإسلام والديمقراطية» إلى الشيخ العربي التبسي في ذكرى استشهاده: «إلى ذكرى الشيخ العربي التبسي الذي قضى طول حياته في الإصلاح بالجزائر، مدفوعًا بالتزامين طبعًا حياته: الحقيقة والعدل الاجتماعي... الذي لم يوجد اسمه ولو في شاهد قبر؛ لأن قوى الشر أرادت أن تمحو ذكراه أيضًا» ط. الفرنسية من الكتاب سنة ١٩٦٨م.

«فبرنار لوكاش والعربي التبسي يتعانقان بتبسة وتخالهما أخوين»[١].

أما التبسي فيرى «أن مالك بن نبي غير مدرك أن ابن جلول (فريد)، وإذا حطمناه فلن يكون هناك من يقدم (مطالبنا)»[٢].

أما الشيخ الإبراهيمي فبدا لمالك حينما رآه أول مرة أنه «أقل تشبهًا بالقدامى من العلماء الجزائريين، وقد أعجبتني بلاغته، ولكني لاحظت على الخصوص نباهة عقله التي كانت تمس مشكلاً اجتماعيًّا لم يكن بمقدور أي عالم أن يجاريه كما أتصور، فقد تكلم عن التربية بكثير من اللياقة والدقة، لقد عمق حديثه السلفية في روحي أكثر، وأبدى جميع الناس إعجابهم به»[٣]، وذلك حين حضر درسًا له في ساحة سيدي السعيد بتبسة.

أما العالم العضو في جمعية العلماء وهو مبارك الميلي المؤرخ فقد دعاه مالك في مرسيليا ليلقي درسًا - وكان مريضًا عائدًا من فيشي - ويصفه بأنه «العالم الوحيد الذي ترك لديّ انطباعًا بأنه صادق، ولم يخف عني قلقه إزاء الوضع الذي تتخبط فيه جمعية العلماء منذ زيارتها المشهودة لباريس»[٤]، فالعقبي اتخذ موقفًا واضحًا مع الإدارة الفرنسية، واستقال من جمعية العلماء بعد ذلك.

(١) نور الدين بوكروح، مرجع سابق، ص١٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص٧٥.

(٤) المرجع السابق، ص١٦٦.

ويرى مالك بن نبي أنه قد «أحس اليهود غريزيًّا أن نفوذهم سيكون في أوربا، أي في البلاد الوحيدة التي يمكن لهم أن يسيّروا فيها الأفكار والرجال على هواهم»[١]، ويعتقد أنه يرى في اليهود «المحرك الخفي للحروب الصليبية والاستعمار»[٢]، وفي ميادين الخفاء، يرى «الفاعل الوحيد هو اليهودي بينما لا يظهر له المسيحي سوى أداة»[٣]، وذلك لخدمة إسرائيل في هذا العالم[٤].

وقال صالح بن الساعي لمالك بعد إنكاره عليه هذا الحكم: لقد كنت محقًّا أنك أدركت ذلك في عالم الأفكار، وأدركته في عالم المال والأعمال[٥]، وكان مالك في صغره قد حمَى يهوديًّا في تبسة من العدوان عليه إثر أحداث قسنطينة بين المسلمين واليهود سنة (١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م).

خطط مالك لعدة مشاريع صناعية، وكان لا يتكلم في نادي تبسة إلا في العلم والصناعة، صناعة الزجاج والبطاريات، والورق، والجير المائي، والصابون[٦]، كما كان مهتمًّا بالبيئة، وتفطن إلى مشكلة تقدم التصحر إلى شمال الجزائر، وفكرة صناعة محطة كهربائية بأفلو، ومصنع للورق من الحلفاء، إلا أن باتستيني الفرنسي

(١) المرجع السابق، ص٨٠.
(٢) المرجع السابق، ص٨١.
(٣) المرجع السابق، ص٨٠.
(٤) المرجع السابق، ص٨٠.
(٥) المرجع السابق، ص٨١.
(٦) مرجع السابق، ص١٥٢.

حاكم تبسة أقنع أحد الممولين بعدم جدوى ذلك، وأنه لا يمكن ذلك إلا في بريطانيا، فصده عن المشروع، كما أنه فكر في مصنع إسمنت، ومدبغة، ولكن الظروف أفشلت سعيه، وعرقلت خططه، فالمجتمع لم يتهيأ لذلك كله، ويرى أن النخبة في الجزائر في ذلك العهد نوعان: نوع يقتات من أموال الاستعمار ويخدمه، ويزدري الشعب، وصنف آخر مترف يعيش من أموال الشعب باستغلال جهله وأميته[١].

ومن مواقفه السياسية أنه لما قامت الحرب بين اليمن والملك عبد العزيز بن سعود كتب إلى سفارة اليابان لمساعدة ابن سعود، فكان له ميل وحماس لحركة ابن سعود في الجزيرة العربية.

حاول – كما قلنا – أن يحصل على عمل في فرنسا فسدت في وجهه السبل بسعي من المخابرات الفرنسية، والمستشار الفني للحكومة الفرنسية المستشرق ماسينيون الذي كان يلاحقه ويضيق عليه، حاول أن يسافر إلى مصر، ولكن السفارة المصرية لم تمنحه تأشيرة الدخول، وحاول أن ينتقل إلى بلدان إسلامية أخرى، ولكن لم تُتح له أي فرصة، وجعله هذا كله يشعر بالمرارة الشديدة لمعاملة المسلمين له في عدة سفارات، فكاد – كما يقول – يميل إلى الردة: «وأعتقد أني لم أكن بعيدًا عن الردة عن الإسلام في تلك الأيام، هذا الإسلام الذي خانه المسلمون»[٢]، وأدرك، بعد ذلك، أن هذا هو هدف ماسينيون.

---

(١) المرجع السابق، ص١٣-١٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٢٩.

وفي سنة ١٩٤٠م، أعلنت السفارة اليابانية بباريس عن مسابقة ثقافية، فكتب دراسة عن «الإسلام واليابان». وانقطعت عنه سبل المعيشة أثناء الحرب العالمية الثانية، فلم يعد والده قادرًا على أن يرسل إليه ما يمكن أن يعيش به، فبحث عن عمل في ألمانيا، وفيها دوّن أصول كتابه «الظاهرة القرآنية» إلا أن غارة جوية أتت على مخطوطه فاحترق، ثم أعاد كتابته بعد ذلك، ونشر بالجزائر سنة ١٩٤٦م.

وفي نهاية الحرب العالمية الثانية اتهمه رئيس بلدية درو Dreux التي يقيم بها مع زوجته، بالتعاون مع ألمانيا ضد فرنسا، ووضعا معًا في الحبس الاحتياطي، إلا أن العدالة حكمت ببراءتهما، وذلك سنة ١٩٤٧م.

وأدى فريضة الحج سنة ١٩٥٤م، ثم أعدّ كتاب «الفكرة الإفريقية الآسيوية» ضمّنه فلسفة لحضارة إفريقية آسيوية ثم عالمية، وقد انعقد مؤتمر باندونج سنة (١٣٧٤هـ /١٩٥٥م) بإندونيسيا، ودعته الهند في عهد نهرو ليقدم كتابه هذا، وسافر فعلاً لكنه لما وصل إلى القاهرة غير رأيه، وقرر أن يقيم بها، وذلك أنه غادر فرنسا سرًّا أواخر إبريل ١٩٥٦م، والتقى فيها ببعض مسؤولي جبهة التحرير الوطني أمثال خيضر، وابن بلة، والأمين دباغين، كما لقي الشاذلي مكي، والشيخ الإبراهيمي، وتوفيق المدني، وفرحات عباس، وأحمد فرنسيس، وآيت أحمد، وألقى أحاديث في صوت العرب، ثم اختير مستشارًا لرئيس المؤتمر الإسلامي أنور السادات بالقاهرة، وفي شهر يونية من سنة ١٩٥٦م، نشرت عنه مجلة روزليوسف

مقالاً عرفت به في الأوساط المصرية المثقفة، والتقى في ٤ يوليو بابن بلة، وعبّر له عن رغبته في الالتحاق بالثورة الجزائرية، ولم يكن لتلك الرغبة أي صدى، وكرر هذه الرغبة في رسالة بتاريخ ٢٤ إبريل سنة ١٩٥٧م أرسلها إلى جيش التحرير ليكون مؤرخًا للثورة أيضًا. وعارضه أعضاء من جبهة التحرير في نشر رسالته «النجدة! الشعب الجزائري يباد» باعتبار أنه ليس وثيقة رسمية؛ إبعادًا لهذا المفكر عن الميدان، وخدمة الثورة، وهي رسالة ندد فيها بالاستئصال العرقي الذي يقوم به الجيش الفرنسي، ودعا إلى تحقيق في ذلك عن طريق لجنة تابعة للأمم المتحدة، ومنع هؤلاء نشر هذه الرسالة أو المنشور.

وشارك في المؤتمر الثاني لباندونج (ديسمبر ١٩٥٧م) مدعوًّا من رئيس المؤتمر أنور السادات، وليس عضوًا في وفد جبهة التحرير، وكتب رسالة يلومهم على هذا الإبعاد، وأنهم لم يأخذوا رأيه في مسائل تخصص فيها، وما يتعلق بالوضع في الجزائر، وأخبر الوفد أنه لم يعد في حاجة إلى مبلغ كان مسئولو الجبهة يرسلونه إليه كل شهر باعتباره لاجئًا سياسيًّا.

مع هذا كان الدكتور الأمين دباغين، وإبراهيم مزهودي، وعمارة بوقلات وآخرون من جبهة التحرير، ووجوه الثورة يزورونه، ومنهم المجاهدون مثل الوردي، وبوقصة، وذلك كل يوم جمعة، وكان يذهب إلى سوريا ولبنان لإلقاء محاضرات، واقترح عليه الأستاذ حسن صعب أن يقيم بلبنان، ولكنه فضل البقاء في القاهرة بالرغم من أنه لم يكن مرتاحًا لما يجد من التيار الماركسي الذي يقوده علي صبري

الذي يُكِنّ له نوعًا من النفور، أو إن شئت العداوة حسب تعبيره، كما أنه لم يكن مرتاحًا للحماس الشديد للقومية، وهو يدعو إلى وحدة العالم الإسلامي، ثم إلى ما هو أوسع وهو العالمية Mondialisme كما عبر عن ذلك في كتابيه: «الفكرة الإفريقية-الآسيوية» وفي «فكرة كومنولث إسلامي». ولكن كان له أصدقاء في الأوساط السياسية والثقافية المصرية، ومنهم الوزراء أمثال كمال الدين حسين، وحسين الشافعي، والدكتور محمد البهي، وسعيد العريان، والشيخ أبو زهرة، وأحمد عبد الكريم، وحسن الباقوري.

كان قد وجه رسالة مفتوحة إلى قادة السوفييت والأمريكان، فكتب إليه جمال عبد الناصر تهنئة على هذه الرسالة التي أرسلها إلى خروتشوف وإلى إيزنهاور اللذين اجتمعا في كامب ديفيد ١٢ أكتوبر سنة ١٩٥٩م. كما كان الأزهر يهنئه على تحليله لبعض المؤلفات الغربية مثل كتاب «الكتاب المقدس والقرآن La Bible et le Coran لمؤلفه جاك جوميه Jacques Jomier. وكتاب «الإسلام في مواجهة التنمية الاقتصادية» لمؤلفه جاك أوستروى Jacques Austruy.

وفي سنة ١٩٦١م، سافر إلى طرابلس لعقد قرانه على خدوجة حواس، إحدى قريباته من جهة الأم. وتولى هذا العقد والتهيئة له تلميذه الأستاذ محمد رفعت الفنيش في طرابلس ليبيا. كما أن مالك بن نبي زوج الفنيش وكان وكيله في زواجه بإحدى الفلسطينيات.

انتقد مالك بعض قادة الثورة بعد استشهاد مصطفى بن بولعيد، والعربي بن مهيدي، وديدوش مراد، وكتب في مذكراته في ٧ يناير ١٩٥٩م «الثورة لم تبق لها روحها، إنها لفظت أنفاسها، و(الزعماء) جعلوا من المجاهدين مجرد رماة: Tirailleurs».

غادر القاهرة في يوليو ١٩٦٣م إلى طرابلس، ومنها إلى الجزائر في ١٨ أوت ١٩٦٣م بعد سبع سنوات من الهجرة، والتقى بابن بلة في ٣ سبتمبر ١٩٦٣م، ولقيه مرة أخرى في ١١ سبتمبر ١٩٦٣م، زار إندونيسيا، والاتحاد السوفيتي، وكنتُ مرافقًا له فزرنا موسكو ولينين جراد وطشقند وسمرقند وذلك في أكتوبر سنة ١٩٦٧م، وزار الصين، ولقي ماوتسي تونج، وشوان لاي، وزار كندا، وفي مارس ١٩٦٥م، ترأس الوفد الجزائري إلى المؤتمر الإسلامي الإفريقي الآسيوي، الذي انعقد في باندونج، وألقى خطابًا باسم الجزائر.

وفي إبريل ١٩٦٥م، زار تيتو الجزائر، فكلفت الحكومة الجزائرية مالك بن نبي أن يسلم بالجامعة دكتوراه فخرية لتيتو، وكان قد عين مديرًا للتعليم العالي في أوت ١٩٦٤م، وعينه ابن بلة مديرًا «لمركز التوجيه الثقافي» في ديسمبر ١٩٦٣م، كما كان مستشارًا لوزير التوجيه الشريف بلقاسم، وفي يناير ١٩٦٦م، أنهى وزير التربية أحمد طالب الإبراهيمي مهامه، واقترح عليه أن يكون مستشارًا فنيًّا فأبى قبول المنصب الجديد، ونُزعت منه السيارة التي كان يستعملها، فصار يركب الحافلة العمومية، وشعر بحزن شديد، ومعاناة كبرى، كما وقع السعي لإخراجه

من منزله الذي يوجد فيه أيضًا «مركز التوجيه الثقافي»، وتمنى الموت للنجاة من الجحيم الذي يحياه، كما كتب ذلك في دفتره؛ خوفًا على تفرق الطلبة الذين كانوا يأتون ندوته.

ونزع من منزله الهاتف، وقطع عنه الماء من حين لآخر، وخفض مرتبه من ١٩٠٤ دينار إلى ٣٠٠ دينار، وحضر إلى القاهرة في إبريل ١٩٧٠م للمشاركة في المؤتمر الإسلامي، فحياه جمال عبد الناصر، وقال له: إني قرأت كل مؤلفاتك[1]، وله في وثائقه صورة مع جمال عبد الناصر ومحمد نجيب وأنور السادات.

توفي مالك بن نبي في منزله (٥ شوال ١٣٩٣هـ/ ٣١ أكتوبر ١٩٧٣م)، حضرتُ شخصيًّا وفاته وأغمضت له عينيه، وشددت بمنديل ذقنه، وحمل جثمانه اليوم التالي إلى مسجد الجامعة، وصُلي عليه هنالك في ساحتها، ثم انتقلنا بجثمانه إلى مقبرة سيدي محمد المشهورة، ودفن قريبًا من قبر صديقه عبد العزيز خالدي، وعلي الحمامي، ومحمد البشير الإبراهيمي، وصدر في الصحف الرسمية نعيه في بضعة أسطر محتشمة في أسفل الصفحة، وكان يشرف على الصحافة أحمد طالب الإبراهيمي الذي كان وزيرًا للأخبار في ذلك العهد، وكلفتني أسرته بتأبينه في المقبرة، ونشر هذا التأبين في مجلة الثقافة التي تصدرها وزارة الثقافة (١٩٧٣م).

(١) المرجع السابق، ص٢٥٥.

سادسًا: منهجه وفكره

إن العناصر التي كونت شخصيته، وتجاربه في حياته - التي أطلنا فيها - هي التي وجهته الوجهة الفكرية التي سار فيها، وفتحت له آفاقًا واسعة من التأمل والمشاهدة، والمقارنة بين حضارة الغرب، وتخلف المجتمع الإسلامي، فشغله ذلك وشده إليه، فاكتسب وجهة من النظر ففاجأ الناس الذين لم يتعودوا على ذلك النوع من التفكير، يقول: «فقد أصبحت ذلك العقل البراغماتي والعلمي الذي لا يمكن لواقعيته ودقته إلا أن تفاجئ عقولاً تعودت عدم الدقة، وغياب الواقعية (...) فقد هذبني وجودي بباريس ومكنني من اكتشاف عقلي، وكانت حيويتي الفكرية تدفع بثقل العقل الجزائري، وتزعزعه بعد أن أصبح عقلاً أهليًا»[١]، ولاتجاهه الفكري وآرائه أهمية لا في المستوى الجزائري والعالم الإسلامي فحسب، ولكن في المستوى العالمي أيضًا كما وصفه المؤرخ الأمريكي ألان كريستلو Allan Christelow في المدخل الذي كتبه لكتاب نور الدين بوكروح[٢]، كما وصفه بأنه مفكر مستقل، اكتشفه أثناء إقامته بالجزائر مدرسًا للغة الإنجليزية، ووجد كتابه «وجهة العالم الإسلامي» لدى بائع للكتب في باريس، ويرى أن الفيلسوف الجزائري وضع إصبعه على مشكلات محورية كثيرة في المستوى العالمي، ويتميز بسهولة ابتكار العبارات التي يعبر بها بدقة عن أفكاره، وأنه شارك في الحوار مشاركة أساسية، وفي الجهود

(١) مالك بن نبي، العفن، مرجع سابق، ص٤٤، والعقل الأهلي ترجمة لـ: Esprit Indigène وهو اصطلاح وضعه الفرنسيون للجزائريين يدل على النقص والاحتقار ووضعية خاصة بهم.

(٢) L'islam sans l'islamisme، ص٢٧.

التي تبذل لبناء حضارة عالمية، وتأسيس حوار بين الثقافات والأديان والبحث عن إستراتيجيات اقتصادية فعالة، والبحث عن نظام ديمقراطي حركي[١]، وكانت له رؤية عالمية للقرن العشرين، وأدهش هذا الباحث الأمريكي حوار مالك الديني الذي بدأه في باريس سنة ١٩٣١م، وترجم كتابه: «شاهد القرن»، وعلق عليه، ونشرت له مجلة المغرب The Maghreb Review «مالك بن نبي إنساني في القرن العشرين Malek Bennabi: An Islamic Humanist in the Twentieth Century» ١٩٩٢م. وكان هدفه فتح الأذهان وتوجيهها نحو العالم الإسلامي، وفتح أبواب الحوار بين الحضارات عبر العالم[٢]، فهو ينتقد الاستعمار كما ينتقد الإيديولوجيات السطحية بدقة ناشئة عن تكوينه العلمي، وعلمته التجربة أن التمكن من المنهج العلمي هو أحد المفاتيح لما يطلق عليه «الفاعلية» كما أن له رؤية تاريخية ذات أفق أوسع، وأن الإنسان لا يكفي العلم وحده لفهمه، ويرى أن الدين أمر محوري إذا فهم فهمًا يحيط بالظروف التي يحياها الإنسان، ويتمسك مالك بن نبي في كتابه «وجهة العالم الإسلامي» وغيره بالرؤية الدورية في الحضارة، تأثرًا بابن خلدون، لكن بطريقة أوسع وأشمل لا تقتصر على العصبية الدموية أو القبلية؛ لذلك كان مالك معارضًا لعدة إيديولوجيات مثل الماركسية والتروتسكية والماوية، والإيديولوجيات الذاتية كالزنوجة، والبربرة؛ ولذلك كان له خصوم لصراحته ووضوحه وطموحه، وكان خصومه من الماركسيين والوطنيين، والاستعماريين،

(١) المرجع السابق، ص٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٦.

والعلماء المسلمين جميعًا. كتب في الصحافة الوطنية، وخاصة جريدة الجمهورية الجزائرية، وجريدة الشاب المسلم التي تصدرها جمعية العلماء باللسان الفرنسي «Le jeune musulman» وذلك من سنة ١٩٤٨م إلى ١٩٥٥م، وكان لندوته الفكرية التي يقيمها في منزله يوم الجمعة بالقاهرة أثر بالغ؛ إذ كان يحضرها الطلاب من مختلف أنحاء العالم العربي والإسلامي، يبث فيها أفكاره، ويقوم بتحليل الأوضاع في العالم الإسلامي، وكنت ممن يحضر هذه الندوة مع هؤلاء الطلاب، وعند استقلال الجزائر كتب بالقاهرة «شهادة من أجل مليون شهيد»، وسلم ذلك إلى أحد قادة الثورة ليقرأه في اجتماع طرابلس الغرب، يدعو فيه إلى أن تعطى الكلمة للشعب الجزائري ليقرر مصيره ديمقراطيًّا وبحرية ليعبر عن إرادته، وزودني شخصيًّا بنسخة منه عند مغادرتي القاهرة سنة ١٩٦٢م، وكلفني أن أسلم نسخة إلى صديقه الدكتور عبد العزيز خالدي، ولم تنشر هذه الشهادة إلا في سنة ٢٠٠٠م، وعندما دخل الجزائر سنة ١٩٦٣م أخذ يطرح أفكاره، ويوجه الشباب الجامعي في جو يسيطر عليه تقريبًا اليساريون من ماركسين، وتروتسكيين، فأراد أن يسلك بالجزائر الطريق الذي ينسجم وتاريخها وثقافتها، وعقيدتها ولغتها وثورتها، ومن أهم ما كتبه في هذه المرحلة «آفاق جزائرية» (١٩٦٤م)، وهو عبارة عن ثلاث محاضرات محورية: في الإيديولوجية والثقافة والحضارة، وكذلك «الإسلام والديمقراطية» (١٩٦٨م)، و«مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي» (١٩٧٠م).

عمل جهده لمقاومة الماركسية، وتوجيه الفكر السياسي والثقافي، وتنمية المجتمع، وأصبح منزله مركزًا ثقافيًّا مهمًّا يقصده طلاب الجامعة لتنوير أذهانهم، وتنمية أفكارهم، وتعلم المنهج العلمي، في تحليل الظواهر، وكان همه الأكبر العناية بمشكلة الأفكار، وهو الذي كون نواة ملتقى الفكر الإسلامي الذي تبنته الدولة بعد ذلك، ودام أربعًا وعشرين سنة، يدعى إليه كبار المفكرين من مختلف أنحاء العالم، وإذا أردنا أن نلخص حياته الفكرية كما عبر عنها فإنها كفاح شاق، أو مأساة: «تمتد في ثلاث حقب من وجودي: حياتي كطالب (١٩٣١-١٩٣٦م)، حياتي كمنبوذ هائم على وجهه من (١٩٣٦-١٩٤٥م)، وحياتي ككاتب، وتبتدئ من ١٩٤٦م إلى يومنا هذا» (فاتح مارس ١٩٥١م[١])، ويذكر أن كتابه «العفن»: هو «خلاصة ما يختلج في نفس أريد لها التحطيم عبر الإكراه الجسدي والسم المعنوي»[٢]، فقد عانى من الاستعمار وشرطته، ومخابراته، وممن يدعي أنه صديق للمسلمين مثل ماسينيون، ومما يسميه «السموم السيكولوجية»؛ لأن أطروحته تقع على طرفي نقيض من مقاصد ماسينيون ويسميه: «عنكبوت كليج دي فرانس».

كان في فرنسا، وهو طالب، يتأمل في مختلف مظاهر الحضارة الغربية، مقارنًا إياها بما يشاهد في العالم الإسلامي، ويناقش محمد بن الساعي وأخاه صالحًا

(١) مالك بن نبي، مقدمة كتاب العفن، مرجع سابق، ص١٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٥.

هذه المشكلة، فانتهى إلى القول: «الفقر الخلقي، والفكري للعالم الإسلامي يبدو لنا مرعبًا أمام عالم غريب، له روح أروبية وتقنية ديكارتية»[١]، وكان أثر الحضارة الغربية في بناء فكره أمرًا لا غبار عليه، شاركت فيه زوجته، والفلاحون الفرنسيون في الريف الذي شاهد فيه كيف يصنعون الحضارة التي لا ترى خلفياتها في شوارع باريس، ولا في واجهات المحلات البراقة، ويصرح بأن زوجته الفرنسية كانت مصدرًا نفيسًا لمعلوماته وتكوينه الفكري، وجعلته في مواجهة حقيقية، ومباشرة لفضائل الحضارة الغربية ونقائصها، وأنها كان لها حس للحياة الداخلية التي يظهر أثرها في أقل التفاصيل وأدناها، وجعلته يدرك أكثر الحضارة الغربية التي لا تفهم ولا تتعلم في أي كتاب، وكان يذكر في أواخر حياته أنه في حاجة إلى رؤية خديجة قبل موته، وكانت قد توفيت في ٢٦ مايو ١٩٧٣م قبل موته بأشهر.

تكوين مالك بن نبي تكوين علمي رياضي؛ لذلك فإنه سلك في بحوثه وتأملاته ومشاهداته منهجًا علميًّا صارمًا، ومنطقًا رياضيًّا دقيقًا، في فلسفته في التاريخ، والحضارة، والثقافة، فهو الذي سار في طريق ابن خلدون، وتجاوزه في وضع معادلة رياضية تفسر لنا مكونات الحضارة الرئيسية وتفاعلاتها، وعناصر الثقافة ونسيجها، وأسس الاقتصاد في منظوره الإنساني، والاستثمار الاجتماعي بدل الاستثمار المالي، ومعادلة الواجب والحق، أو الإنتاج والاستهلاك، كما أنه تفطن إلى أن اتجاه الحضارة يتجه إلى العالمية، تتعانق فيها الحضارات والثقافات

(١) المرجع السابق، ص١٠٨.

الإنسانية، وأدرك أن الخلل الأساسي في العالم الإسلامي إنما هو في عالم أفكاره، فهو يفيض بالأفكار الميتة والأفكار القاتلة، فأفلت أفكاره المطبوعة والموضوعة، وأصابت سيمفونيتها حشرجة فلم تعد تنطق نطقًا سليمًا متسقًا، وأن تجربة العالم الإسلامي مع الغرب أصيبت بالفشل على خلاف تجربة اليابان والصين، فأصبح بذلك زبونًا للغرب يشتري منه أشياءه، فالغرب عالم له منه أشياؤه لا أفكاره، تشترى السيارة مثلاً، ولا يفكر أحد في كيفية إنشائها، ولا في العلم الذي ينتجها، فالحضارة ليست استهلاكًا لمنتجاتها، وإنما هي إنتاج لهذه المنتجات.

سابعًا: كتاب «وجهة العالم الإسلامي»

سجل فيه خلاصة لتحليله لحركة الإصلاح، والحداثة في العالم الإسلامي، ونقده لهما في المنهج، وكتب هذا الكتاب بعد إنشاء دولة إسرائيل، فهو مستوحى من كتابه: شروط النهضة، ولكنه كان في مستوى العالم الإسلامي، فهو توجيه إلى الطرق التي يجب سلوكها لتحقيق عالم حضاري كلي، ألفه بين (١٩٤٩-١٩٥٠م)، وطبع أول مرة بالفرنسية في دار النشر الفرنسية Le Seuil في (المحرم ١٣٧٤هـ/ سبتمبر ١٩٥٤م) أي بقي ثلاث سنوات ينتظر الطبع بعد أن حذفت منه فقرات، وكانت الطبعة الثانية بالعربية سنة (١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م) بالقاهرة بترجمته هو والدكتور عبد الصبور شاهين، وعندما ظهر في باريس حيّاه وأثنى عليه Jean-Marie Domenach، ومن المعجبين بمالك أسقف الجزائر دوفال Léon-Etienne Duval

الذي كان ينتقد السلوك الاستعماري في الجزائر بشجاعة، ويصف الأستاذ محمد المبارك السوري هذا الكتاب بأنه: «لا تجد لهذا الكتاب خصوصًا، وكتب مالك عمومًا، شبيهًا في كتب المشارقة من أبناء البلاد العربية»[١]، ويرى «أنك حين تقرأ هذا الكتاب تشعر أنك لست تقرأ كتابًا، ولكنك تعيش مأساة أمة»[٢]، وأن مسرح هذه المأساة هو العالم الإسلامي، وطريقته تحليل عميق لمراحل التاريخ، وصيرورة الحضارة وتطورها في العالم الإسلامي وفي أروبا[٣]، وأنه في هذا الكتاب «صاحب نظرية فلسفية في الحضارة، واع مؤمن، يجمع بين نظرة الفيلسوف المفكر ومنطقه، وحماسة الداعية وقوة شعوره»[٤].

واستقبل الكتاب في الأوساط الجامعية الفرنسية باعتباره عملاً مهمًّا لمعرفة العالم الإسلامي، وخصصت له مجلات عديدة صفحات لتحليله والإشادة به، وذلك لصرامة نظراته، وقوة تعبيره، وجدّة طريقة مقاربته، وهو من بين مؤلفات مالك أكثرها ترجمة، وأكثرها ذكرًا في الأعمال العلمية التي تتعلق بالعالم الإسلامي[٥].

---

(١) مالك بن نبي، مقدمة لكتاب وجهة العالم الإسلامية، الطبعة الحالية، ص ٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٧.

(٤) المرجع السابق، ص ١١.

(٥) نور الدين بوكروح، مرجع سابق، ص١٨٤.

كتب أندريه روبير André Robert في مجلة «الدراسات» ديسمبر ١٩٥٤م مقالاً، ومما ورد فيه: «كتاب السيد مالك بن نبي أكثر ثراء، وعرض جيد، وذو رؤية نافذة مستقبلية في رؤيته للعالم الإسلامي من الداخل، وفيه نظرة جرّاح وبطريقة أروبية تقنية دون أن يتجنب الأبعاد الإنسانية». وكتب المؤرخ الفرنسي روجيه لتورنو في مجلة العلم السياسي Revue de science politique «كتاب وجهة العالم الإسلامي الذي كتب سنة ١٩٥٠م، وطبع سنة ١٩٥٤م يبرهن على طابعه اللازمني»، Montre son caractère intemporel.

وما يهيمن على الكتاب هو الجهد الشجاع نحو رؤية موضوعية للوضع، وهو يصور الأشياء كما هي لا كما يريد أن تكون، بأوسع طريقة ممكنة، وتأثرت به الكاتبة الجزائرية آسيا جبار عضو الأكاديمية الفرنسية، وأشارت إلى بعض مصطلحاته مثل الاستعمار والقابلية للاستعمار في روايتها العطش[١]، وأشار الأستاذ الفرنسي للاقتصاد جاك أوستروي Jacques Austruy في مجلة «معهد العلوم الاقتصادية التطبيقية» في دراسة له عنوانها: «الوجهة الاقتصادية للإسلام» عرض فيه نظريات مالك بن نبي، ويذكر كثيرًا كتابه «المسلم في عالم الاقتصاد»، وأصبحت هذه الدراسات فيما بعد كتابًا عنوانه «الإسلام في مواجهة النمو الاقتصادي»[٢]، كما أن لوي جارديه كتب بعد ذلك أن الكتاب يجعله من المصلحين المعاصرين،

(١) المرجع السابق، ص ١٨٤.

(٢) L'Islam face au développement économique, Ed. Ouvrièrs, Paris, 1961.

وأنه أقرب إلى المصلحين المسلمين، الهنود، الباكستانيين[١].

وكتب المؤرخ الفرنسي جاك بنوا ميشان Jacques Benoist-Méchin الذي قرأ الكتاب سنة ١٩٦٠م خطابًا لمالك عبر فيه عن إعجابه به، فهو عنده كتاب ممتاز وسع معرفته بالعالم الإسلامي، وأنه وجده واضحًا مقنعًا في آن واحد، وجعله يرغب رغبة شديدة في قراءة كتبه الأخرى، وخاصة الظاهرة القرآنية، وشروط النهضة، وكتب إليه في ٢٨ أغسطس ١٩٦٣م أنه يعتبر كتابه هذا مرحلة من النوع الأول، في تجديد الفكر الإسلامي، وأنه يرجع إلى كتبه المرة تلو الأخرى، فيجد كل مرة العمق، وأن ذلك شرف له أن يلقى فكرًا مثل فكر مالك. ولكن من جهة أخرى لما صدر هذا الكتاب قُطعت عنه منحة كانت تمده بها جمعية «العلماء المسلمين الجزائريين».

وقد اكتشف السيد نور الدين بوكروح جزءًا ثانيًا من وجهة العالم الإسلامي لم يكن معروفًا ولا تحدث عنه الناس، وجده في وثائقه بعد موته، يتكون من ١٣٦ صفحة، وجهًا وظهرًا، مكتوبًا باليد، وبدأه في ٥ ديسمبر ١٩٥١م، وأتمه في ٢٢ يناير ١٩٥٢م، شرح فيه كما يقول أشياء جوهرية، فكر في أنها تترك جانبًا في جزء ثان، وبين أن كتاب «وجهة العالم الإسلامي» الجزء الأول منه عبارة عن دراسة داخلية من زاوية القابلية للاستعمار، أما الثاني فإنه دراسة خارجية

(١) Louis Gardet, Les hommes de l'islam, Ed. Hachette, Paris, 1977

لوضع مشكلة العالم الإسلامي في إطار المشكل العام للعالم المستقبلي، وبين أن هذا الجزء مستقل عن الأول، ويرى أن الحرب القادمة لا يبقي بعدها إلا واحد من الماركسية أو الرأسمالية ويختفي الآخر، دعا فيه إلى اكتساب الطاقة النووية والتقنية (١٩٥٢م) واكتساب معنى التخطيط، فهذا الذي ينسجم مع حاجات روح العصر القادم، ويجب محو العنصرية والاستعمار، دون أن يترك لليهود قيادة العالم، إنه طوفان قادم، والعالمية تعلن عن وحدة أخلاقية تتماهى مع مضمون القرآن، يدعمه تيار الأحداث، والإسلام يتماهى مع الغاية من العالم، ولكنه لم يستبعد «تحالف المصالح والأفكار الذي يتكوّن ضد العالم الإسلامي»، وهذا هو الافتراض الذي أخذ يبدو واضحًا في بداية هذه الألفية الثالثة[١]. كما أنه حلل مشكلة اليهود، فتكلم فيه مثلاً عن اليهودي في أروبا، واليهودي المواطن، واليهودي العقلاني، واليهودي المحدث، واليهودي المذهبي... وتحدث فيه عن الحرب القادمة، وسمّى هذا الكتاب أيضًا «بالمشكل اليهودي» [٢].

وكان شديد المحافظة على استقلاله الفكري وحرية قلمه، وبين أن الناس يعرفون المراقبة العالمية للأسلحة في العالم، ولا يدركون مراقبة سير الأفكار، ويصف العالم الإسلامي في سنة ١٩٥٩م بأنه عالم مريض غير قادر على الفعل؛ لأن كل فعل يفترض فكرة مدبرة ووسيلة تنفيذ، وهذا ما يفتقده. ولما زار الاتحاد السوفيتي

(١) نور الدين بوكروح، مرجع سابق، ص١٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٨٦.

سنة ١٩٦٧م، وكنت مرافقًا له، أدرك أن هذا الاتحاد أخذ يتآكل من داخله، من إيديولوجيته، وعبر عن ذلك بوضوح في كتابه «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي»، حيث يرى أن الدور القادم التاريخي سيكون بين اليهود مدعمين بالعالم كله بخضوعه لتأثيرهم السياسي أو الإيديولوجي، وبين الإسلام[١].

إن مالك بن نبي يريد أن يكون فيلسوف التنوير للعالم الإسلامي، ومُنَظِّر نهضته، باذلاً فكره وحياته في سبيل ذلك، حاول في كتابه «وجهة العالم الإسلامي» الجزء الثاني أن يتمثل النظام العالمي الذي تتمخض عنه الحرب الباردة عند نهايتها، واستخلاص سياسة للعالم الإسلامي، أما الجزء الأول فقد حلل فيه الظواهر القوية والضعيفة في حضارة العالم الإسلامي والعالم الغربي حين مواجهتهما، ويقترح طرقًا جديدة يمكن أن يتخذها العالم الإنساني ليضمن لنفسه وجوده في عالم متجه إلى العولمة «dans un monde en voie de globalisation».

إن أخطر شيء في الانحطاط الحضاري الذي وصفه وأسبابه في «وجهة العالم الإسلامي» ليس أن نخسر بعض الأراضي أو القدرة العسكرية، ولكن هو فقدان معنى الأفكار وقيمتها والدوافع (motivations) والفعالية، أي الأثر المبدع

(١) كتب هذا في تعليق له ٨ إبريل سنة ١٩٦٨. انظر نور الدين، المرجع السابق، ص٢٥٥، وهذا الذي نشهده اليوم بوضوح.

للفكرة، إن المجتمع ينهض بسورة (Elan) جديدة خلاقة من أفكار فعالة، وهذا ما لم تصل إليه الحركة الإصلاحية الإسلامية.

إذا بقيت الأفكار الميتة، والأفكار القاتلة[١] مهيمنة، فالعالم الإسلامي لن يستطيع أن يختار منهجًا، أو نموذجًا حضاريًّا؛ فالحضارة يمكن إعادتها بثلاثة نماذج:

١- نموذج المجتمع الغربي الذي بنى حضارته شيئًا فشيئًا عبر القرون.

٢- اليابان الذي ركب من روحه التقليدية ومن التقنية مركبًا فعالاً.

٣- الاتحاد السوفيتي الذي مثل في الخمسينيات مجتمعًا من نوع ما سماه «Self-made man» معتمدًا أساسًا على التقنية، وخطأ الإصلاحيين والحداثيين في العالم الإسلامي يتمثل في أن هؤلاء وأولئك لم يتجهوا إلى مصدر إلهامهم نفسه، فالإصلاحيون لم يصعدوا في الواقع إلى أصول الفكر الإسلامي، والمحدثون لم يدركوا أصول الفكر الغربي، ولم ينجح كلاهما في تحديد الغاية، ولا تحديد وسائلها بمنهج سليم.

انتقد مالك في مقدمة كتابه ما ذهب إليه المستشرق «جب» من الفكر الذري الذي لا ينتهي إلى قانون كلي، ووصف بذلك الفكر الإسلامي، وبين مالك أن هذا ليس وصفًا للفكر في طبيعته وفطرته، وإنما هو ظاهرة تحدث عند

(١) Idées mortes et idées mortelles

انحطاط الحضارة، وفقدان المجتمع للفكر المبدع، والدليل على ذلك ما انتهى إليه علماء الأصول في الفقه الإسلامي، والأفكار العلمية التي اتخذت صيغة القوانين الكلية عند العلماء، والفلاسفة، والأطباء المسلمين كابن سينا، والشافعي، وغيرهما، فالفكر العربي يحمل حاسة القانون وحدسه في فترة نهضته وحضارته.

ثم بين أن الحضارة ذات أدوار، وأن ابن خلدون تفطن لهذه الدورة الحضارية بطريقته الخاصة، وغابت عن الماركسية، وهو ما يخالف منطقها الجدلي في تصورها للتطور من البدائية إلى الرخاء، والحرية في خط متواصل، ولم ينظروا إلى الحضارة في حالة انحطاطها.

وفي الدورة الحضارية الإسلامية يرى أن أول بذور الانشقاق كانت في معركة صفين، حيث تولد تعارض داخلي بين الجاهلية في تنازعها مع الروح القرآنية، فبدأ فقدان التوازن الأول، واستمرت الحضارة بفضل الدفعة القرآنية التي بدأت حية قوية، فإنه إذا توقف إشعاع الروح بدأ إشعاع العقل في الخمود.

إن مجال التاريخ يرتفع عنده إلى المستوى الكوني الميتافيزيقي إلى ما وراء السببية التاريخية، وضرب لذلك مثلاً بسقوط الإمبراطورية الرومانية[1] فإن الأسباب القريبة تكمن وراءها أسباب بعيدة، ويرى أن دراسة العالم الإسلامي في تطوره الحديث لابد أن تأخذ في الاعتبار علاقات هذا العالم مع الحركة

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص٢٣-٢٤.

العامة في التاريخ الإنساني، فهناك جانب اجتماعي تاريخي مرتبط بسلسلة من الأسباب، والآخر ميتافيزيقي كوني مرتبط بالغاية أو الهدف العام، فالحضارة وحدات متتابعة متشابهة لكنها غير متماثلة، وهذه الدورات كل منها محدد بشروط نفسية خاصة بمجتمع معين، ثم تهاجر إلى مكان آخر.

والإنسانية التي يذكر «جب» أنها أخذت تنتقل إلى العالم الإسلامي، بيَّن مالك أنها إنسانية جذبية، فهي إنسانية أوربية في داخلها، واستعمارية خارجها، وانتقده أيضًا في رأيه من أن الفخر والمديح يغلبان على كبار المفكرين عندنا، وذهب إلى أنه من الخيانة للحقيقة أن نسرف في الحديث عن أنفسنا، وكذلك من الخيانة أن نجهل قدر أنفسنا ونقلل من شأنها.

عندما وهنت الدفعة القرآنية توقف العالم الإسلامي عن التقدم، كما يتوقف المحرك عندما يستهلك آخر قطرة من الوقود، فتمزق العالم الإسلامي ووهن، ولم يعد الإنسان والتراب والوقت عوامل لنسج الحضارة؛ وإنما أصبحت خامدة ليس بينها صلات تجعلها مبدعة، ولا يخلط هنا بين الوجهة الاجتماعية والتاريخية، وكون الإيمان لم يفقد وجوده في العالم الإسلامي، وما يتعلق بنجاته الأخروية.

فقد أصبح الإيمان جذبيًّا فرديًّا دون إشعاع، وبقي فرديًّا، وانتهت رسالته الحضارية كالمتصوف الذي يقطع صلته بالحياة، ويخلو بنفسه في خلوته.

ففي عصر ابن خلدون ومن قبله بمدة انقلبت القيم إلى ما لا تأثير له، ولا حيوية، وحلت العصبية محل الحكم الشوري، ويبدأ تاريخ الانحطاط بسقوط حضارة لفظت آخر أنفاسها بسقوط خلافة الموحدين، وأطل الإفلاس الخلقي الاجتماعي والسياسي.

وجاء الاتصال بين أوربا والعالم الإسلامي، ونشأ تناقض آخر جلبه الغرب إلى هذا العالم، واكتشف بهذا الغرب العالم الإسلامي في الحروب الصليبية، ثم في القرن التاسع عشر بتوسع هائل، وقد عاد الإنسان في العالم الإسلامي إلى حياته البدوية الفردية، وإلى حالة اجتماعية قبلية، وإلى قوم رحل.

وأصبح العالم الغربي ينظر إلى بقية الإنسانية نظرة احتقار، ولا يرى فيها سوى سلم لبلوغ مجده، ولكن الغرب صدم العالم الإسلامي، فأخذ يفيق من نومه وغفلته، حين رأى أن الغرب أخذ ينسف وضعه الاجتماعي والاقتصادي، ليحافظ على الحد الأدنى من كرامته، والحد الأدنى من الحياة، وصدرت عنه حركتان: حركة الإصلاح المرتبطة بالضمير المسلم، وتيار التجديد السطحي تمثله جماعة جديدة تخرجت من المدرسة الغربية، فالتيار الأول كان قد خط طريقه في الضمير المسلم منذ ابن تيمية كما يخط تيار الماء مجراه ومسلكه في باطن الأرض، ثم ينبجس من آن لآخر هنا وهناك، وجاء جمال الدين الأفغاني مع ثورة السيباي في الهند التي شهد إخمادها بالنار، ورأى مدى الإفلاس الروحي والمادي للعالم الإسلامي، فأعلن الحرب على النظم البالية، والأفكار الميتة؛ لإعادة بناء النظام

السياسي على أساس الأخوة ومكافحة المذهب الطبيعي أو المادي الذي أخذ ينتشر بين المسلمين في الهند، ولكن مزاجه الحاد لم يمكنه من أن يكون مفكرًا يتعمق المشكلات لإنضاج حلول لها، فهو مجاهد مجادل، فجر المأساة الإسلامية في ضمائر بعض المسلمين من طلبته وغيرهم، ولكن لم يصل إلى وضع خطة منهجية واضحة لتغيير الوضع المفلس، فهو رائد قلق، كما يصفه مالك، وأنه مجاهد نقل قلقه حيثما حل، وقصد إلى إصلاح القوانين والنظم دون أن يقصد إلى إصلاح الإنسان، ودفعه إلى ذلك ما أصاب المجتمع من فساد وساسته من خراب. وواجه محمد عبده مشكلة الإصلاح وهو المصري الأزهري المزوّد بالحياة الاجتماعية، ونظر إلى الإصلاح من وجهة نظر اجتماعية على خلاف نظرة شيخه المتجهة إلى الزاوية السياسية، وكانت لمحمد عبده استعدادات أصيلة، فأصبح أستاذًا لهذه المدرسة، فاتجه إلى إصلاح الفرد، مستمدًّا إياه من القرآن: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾ [الرعد/ ١١]، وأصبح هذا شعار هذه المدرسة العبدوية، واتخذتها المدرسة الإصلاحية في شمال إفريقيا شعارًا لها أيضًا، واتجه إلى إصلاح «علم الكلام» برسالة «التوحيد».

والمسلم كما يرى مالك بن نبي لم يتخلَّ عن عقيدته حتى في مرحلة الانحطاط، ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها، وفقدت تأثيرها الاجتماعي وإشعاعها، وليست المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة يملكها، وإنما نرد لهذه العقيدة فاعليتها وتأثيرها الاجتماعي، فهو لا يحتاج إلى البرهنة على وجود الله، وإنما هو في

حاجة إلى أن نشعره بوجوده، ولتمتلئ به نفسه، وإلى تجديد صلته الحية بالله بجذوة روحانية أقرب إلى أن تكون لونًا من التصوف غير الذي انتهى إليه المتأخرون من الصوفية السلبية الفردية الدروشية الشعوذية، وذلك بدافع داخلي لانتفاض القلب، والانتصار على ما أصاب الناس من خمود حتى يجتمع ما ذهب إليه الشيخ محمد عبده من أفكار، وما ذهب إليه جمال الدين الأفغاني من آراء سياسية، ومن طاقة أخلاقية، ومع هذا فإن كثيرًا مما حققه العالم الإسلامي يرجع إلى جهود محمد عبده ومدرسته، يضاف إلى ذلك جهود تيار الحداثة، فانقطع الصمت الذي خيم على المؤسسات الإسلامية، فأصبح الأزهر يتناغم مع آراء جمال الدين، ومحمد عبده، وأزال ذلك عن الفكر الإسلامي كثيرًا من النباتات الطفيلية، وكان من الضروري إزالة هذه الأنقاض تمهيدًا لعملية البناء(١)، وذلك كالجدل العقيم، والتحليق في الخيال، والتشبث بالماضي، والاكتفاء بالتغني به. وكان الشيخ عبد الحميد بن باديس قد وجه نشاطه لتقويض التقاليد الزائفة، والخمود الذي أصاب الطرق الصوفية، ومؤسسات التعليم، وجهد محمد عبده أدى إلى تشذيب الثقافة الإسلامية، وإزالة ما ران عليها من غبار التاريخ، كما كشف للمسلمين عن وجه الثقافة الغربية، وكان عاقبة ذلك انبعاثًا فكريًّا، وحركة اجتماعية، وتخلي بعض النخبة عن الحرفية، والغرام بالكلمات؛ فإن استبداد الألفاظ يؤدي إلى السطحية، وضرب لذلك مثلاً في مؤتمر الثقافة الإسلامية الذي

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص٦٣.

حضره في تونس، فقد قام أحد الشيوخ لمدة ساعة وهو يسرد سلسلة من أسانيد أحاديث الرحمة حتى راح المستمعون يتثاءبون من الإعجاب، فأصبحت الحقائق الحية خامدة دفينة في نهر من الألفاظ، أو بحر من العلم، ومعنى هذا أن الحركة الإصلاحية لم تستطع أن تتخلص من هذه النقائص الجاثمة على العقول بطريقة منهجية، وتطورت هذه الحركة بعد زعمائها الأوائل، وحمل رايتها تلاميذهم مثل رشيد رضا في مصر، وابن باديس في شمال إفريقية، فقامت حركة جديدة لها صبغة إلهامية روحية مؤثرة في مصر، يمثلها الشيخ حسن البنا، وأخرى تتمثل في حركة ابن باديس والتعليم الحر، الذي غيّر كثيرًا من المفاهيم، وجرف كثيرًا من الأوهام، وحرر العقول من الخرافات، وهذه الحركة الإصلاحية قد أزالت ركودًا ساد مدة طويلة، ولكن لم تستطع بكفاءة أن تترجم في واقع المجتمع الوظيفة الاجتماعية للدين، وتنقية الغواشي الكلامية والفقهية والفلسفية عن نصوص القرآن الحية التي غشيها ما غشيها من التفاسير اللفظية التي حجبت فاعليتها وتأثيرها في القلوب.

وحاولت الحركة الحداثية التي انطلقت من منطلقات المدرسة الغربية أن تأتي بعناصر جديدة للثقافة، فهي باتصالها بالغرب عانت تجربة، ولكنها ليست ناجحة في تلقيح الثقافة الإسلامية تلقيحًا ناجعًا بعناصر أخذتها الشبيبة الجامعية المسلمة التي أقامت في أوربا إقامة قصيرة لم تدرك روح الحضارة الغربية ومصادرها الحقيقية، فكان القصد الحصول على شهادة جامعية، فلا يكترث هذا المسلم

بمعرفة كيف تم إبداع الأشياء الحضارية، بل اقتصر على معرفة طرق الحصول عليها واستهلاكها، فيقتني المسلمون الأشياء وأشكالها، ويغفلون عن روحها التي أبدعتها.

إن الحي اللاتيني يعرض الجانب العلمي الجدلي من الثقافة، كما يعرض الجانب السطحي من المسرات والملاهي، فلا يرى الطالب المسلم في ذلك تطور الحضارة وصناعتها، يحجب عنه سعي المرأة الأوربية وهي تجمع العشب لأرانبها وتحلب البقرة وترعاها، وإنما يرى المرأة التي تصبغ أظافرها وشعرها، وتدخن في المقاهي والمطاعم، لا يرى الصانع منكبًّا على عمله، وإنما يشهد نتائج ذلك، فالطالب لم يجرب حياة أوربا وإنما اكتفى بقراءتها، ولم يدرك أن الثقافة الأوربية أصبحت ثقافة إمبراطورية، لا ثقافة إنسانية حضارية، كما لم يدرك الساسة ولا النخبة أن الحضارة ليست تكديس منتجاتها واستهلاكها، إنما هي بناء وهندسة، وخطأ الحداثيين أنهم لم ينفذوا إلى أصول الفكر الغربي، بحيث يصبح مصدر إلهام لا مصدر تقليد انبهاري يشل طاقة الإبداع والتغيير؛ فاتجهوا إلى الفوضى السياسية، والنيابة، والنظم الليبرالية، لا إلى تجديد العالم الإسلامي، والنهضة به، فلم يكن للنخبة نظرية محددة لا في الأهداف، ولا في الوسائل، فأصبح العالم الإسلامي «زبونًا» لمنتجات الحضارة الغربية لا متجهًا إلى سبل إبداعها وإنتاجها، وإن جلبت تيارًا من الأفكار قابلاً للمناقشة، والواقع أنها لم تغرس أفكارًا جديدة دافعة، لعدم اتصالها الواقعي الحي النافذ بمسار الحضارة الغربية الحقيقية، ولانفصالها عن ماضيها الذي يمكن أن يلهمها بعض عناصره الحية في الثقافة والحضارة.

تناول مالك بن نبي كثيرًا من الظواهر من وجهة التحليل والتجريد، ثم تناولها أيضًا من حيث حركتها ونشاطها، وانتهى إلى القول بأن حياة المسلمين أصبحت خليطًا من الموروثات، وما جلب من عناصر ثقافية جديدة، شارك في بعثها الحركتان: تيار الإصلاح، وتيار الحركة الحديثة في تلقين لعناصر متباينة لا رابط يربط بينها، فيجعلها متناسقة متلاقحة، وإنما هي عناصر متنافرة متناقضة في تراكم فوضوي لا يخفى، ونشأ صراع بين التيارين، وبين النخبتين، أدى إلى الاضطراب والذبذبة، لم تتم تنقية الأفكار الموروثة الميتة، ولا تصفية الأفكار القاتلة المستوردة، ولم ينجز الربط بين الفكر والعمل، وأصبح العلم الذي يحصل عليه الطالب من الغرب نوعًا من المظهرية السطحية، لا عامل بعث وتلقيح، لم يصبح آلة للنهضة في غالب الأمر بقدر ما كان مجرد زينة وترف، وزخرف. وتوسع مالك بن نبي في نقد السياسات التي مُورست في العالم الإسلامي[1] وما سماه «بالبوليتيك»، وهو تعبير استقاه من النقد الشعبي للسياسة الزائفة، وخاصة التعامل مع قضية فلسطين، وما فعله الثعلب الإنجليزي تشرشل في فصل المسلمين عن الهند، وإنشاء دولة باكستان.

تناول مالك العوامل الداخلية التي أدت إلى مرض العالم الإسلامي وجموده، وصعوبة تحركه ونهوضه، وانتكاساته، ثم عالج أيضًا العوامل الخارجية، وهو يسمي الظواهر المرضية الداخلية بالقابلية للاستعمار، والعوامل الأجنبية

(١) المرجع السابق، ص٨٩ - ١١٩.

بالاستعمار، سواء كان استعمارًا استبداديًّا يتدخل في كل شيء كالاستعمار الفرنسي، أو استعمارًا متحفظًا شيئًا ما كالاستعمار البريطاني، وهو عنصر جوهري في صنع الفوضى في العالم الإسلامي بوضعه إستراتيجية للتخريب السياسي، والثقافي، والاقتصادي، والحيلولة بينه وبين النهضة الحقيقية بحصاره في دائرة يحطم كل من يريد تجاوزها بوقوفه في وجه كل محاولة للتجديد، وتجنيده للتخلف والمتخلفين للوقوف في وجه دعاة التجديد والتحرر، ويطلق عنان طقوس محنطة، ويجند أشخاصًا عملاء لترسيخ وجوده، وعرقلة كل جهد مخلص، ويرى «أن الاستعمار هو أفظع تخريب أصاب التاريخ»[1]؛ فوضع على قمة المجتمع رعاع الناس، وأنزل إلى القاع خيارهم، ونخبتهم الصالحة، وإذا نبغ عقل واع ذكي حاول بشتى الوسائل تحطيمه، فإذا استعصى عليهم حطموا أسرته لشل حركته، وكذلك فعلت بريطانيا بعد احتلالها لمصر، قضت على فكرة محمد علي ومحاولات الخديوي إسماعيل إنشاء صناعة وطنية، وانتزاع ٥٠٪ من أسهم قناة السويس.

هذا تقريبًا خلاصة ما في الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب، وعقد فصلاً رابعًا تحدث فيه عما وقع في أوربا، أيضًا من فصل بين العلم والضمير، والصراع بين المادية الجدلية والمادية البرجوازية العملية، بين اتجاه آدم سميث، وريكاردو،

(١) المرجع السابق، ص ١٣٤.

وماركس، وإنجلز، والنقابة الفوضوية التي أسسها باكونين، وساد النزوع إلى الكم، والنسبية، وكاد الإنسان يصبح آلة للإنتاج، وتجرد المستعمر من حضارته وتوحش، وأخذه الجشع والحقد العنصري، والنسبية الأخلاقية، في الهند الصينية التي أخذت جيوش فرنسا تقطع فيها الرؤوس، وتقلع الأعين، ثم يزعمون أنهم قوامون على الحضارة الإنسانية، وجاءت النازية التي شارك الأوربيون في زرعها، فدمرت ما دمرت من الناس في مدنهم؛ لذلك على العالم الإسلامي أن يكتشف طريقه من جديد دون أن يقطع صلته بالعالم الذي يتجه إلى العالمية، وألا يغض الطرف عن الحضارة الغربية باعتبارها تجربة إنسانية كبرى، وعليه أن ينظم علاقته معها.

وعقد في هذا الكتاب فصلاً خامسًا في «الطرق الجديدة»، إذ كان المجتمع الإسلامي قد طال خموده، فلم يستطع خلال قرون متأخرة من تاريخه أن يصنع يد مكنسة، وظلت العجائز يحنين رؤوسهن قرونًا دون التفكير في صنع يد لهذه المكنسة.

إن السياسة التي لا تدفع بالشعب إلى القيام بواجباته، وتتجه إلى الضرب على نغمة حقوقه ليست سياسة، وإنما هي تلصص في الظلام، وصنع شعارات وكلمات، وغفلة عن تعليم الناس المناهج والفنون، والعمل الفعال ما يحوّل به مواهبه إلى أعمال، ويحدد وسائله التي يحصل بها على حقوقه، فالواجب هو الإنتاج، والحقوق هي الاستهلاك، فما لم يقع إنتاج فمن أين يحصل استهلاك، وتحريك الطاقة الاجتماعية هو الذي يحوِّل الإنسان والتراب والوقت إلى عمل

اجتماعي وإلى حضارة، ولعل هذا أخذت تباشيره تظهر فيما يرى في عهده، وتثقيف عقول الناس، وتنمية أفكارهم خطوة ضرورية، فإن الأفكار تعتبر أحداثًا وأعمالاً في حيز القوة، وكأن النهضة تريد أن تتخلص من الفوضى، وتتطلع إلى النظام، وإلى مرحلة من النهوض تتسم بتأليف أصيل للعبقرية الإسلامية مع العبقرية الحديثة، وهذا يقتضي معرفة واسعة للإنسان في العالم الإسلامي، وإمكانياته ونقائصه، ومعرفة معمقة للقيم الاجتماعية في الإسلام؛ لذلك فإن علم النفس، وعلم الاجتماع ضروريان للكشف عن القيم الجديدة للنهضة، والطرق الجديدة التي تجعل الإنسان محركًا للحياة الاجتماعية، وللتاريخ، ولتغيير الأوضاع الراكدة، والطاقات الخامدة إلى طاقات فاعلة، ويرى أن الإصلاح الديني نقطة انطلاق في كل تغيير اجتماعي، ولا يكتفى في هذا التغيير كما صاغته الحركة الإصلاحية في لغة علم الكلام ومفاهيمه، وإنما يعتمد ذلك على ما يسميه الصلة بالله وتجديدها في النفس، والوصول إلى هذه المرحلة الروحية هو الذي يؤدي إلى تغيير الفرد، ثم إلى تغيير اجتماعي، بحيث يصبح القرآن كأنه وحي جديد ينفذ إلى النفوس، كأنه يتنزل على القلوب من جديد.

ولكي يقوم العالم الإسلامي بدور فعال في حركة التطور العالمي، ينبغي له أن يعرف العالم، وأن يعرف نفسه، وأن يعرّف الآخرين بنفسه، فيقوّم قيمه الذاتية إلى جانب تقويمه ما للبشرية الأخرى من قيم، وأن يتسم بقيمة الفعالية التي تأتي اليوم في الغرب في قمة سلم القيم، خاصة أن العالم يتجه إلى نوع من

الوحدة، فمحكمة العدل الدولية في لاهاي، والقانون الدولي، والبريد العالمي إنما هي مظاهر لذلك الاتجاه العام الذي يمهد الطريق لتوحيد العالم، وفي المجال السياسي يظهر الميل إلى التوحيد في هيئة الأمم المتحدة ومؤسساتها، والعامل التقني، والاتصالات تلمّح إلى فكرة «المواطن العالمي» فالعلم ألغى المسافات الجغرافية بين الناس، ولكن مع الأسف بقيت هوة سحيقة بين ضمائرهم، فالعالم قد انقلب رأسًا على عقب، فبدأت بذلك صفحة جديدة في التاريخ عنوانها: «إما أن تكون الإنسانية وحدة أو تفنى»[١]، ولعل فناءها يكمن في الاتجاه إلى السيطرة على الشعوب، وفرض ثقافة الإمبراطورية، والعلو في الأرض الذي يحول دون مراجعة العلاقات بين الشعوب، وإعادة تنظيمها نظرًا لما يسود العالم اليوم من وحدة في المشكلات والحاجات، فقد فات أوان العصبيات والقوميات بمختلف ألوانها، والعالم في طريقه إلى التكامل والمشاركة في الموارد والحاجات، وفي طريقه إلى تحقيق وحدة ما، والوصول إلى لون من ألوان الإنسان العالمي، أو المواطن العالمي، فيرى أنه من الأنسب لنا أن نطبق وجهة النظر الكونية لكي ندرك المعنى الكلي للتاريخ، وقد استخلص المؤرخ الفرنسي غوستاف جيكييه من درسه لتاريخ مصر معنى من هذه المعاني[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٢.

(٢) Gustave Jacquier, Histoire de la civilisation Egyptienne

وختم المؤلف كتابه هذا بعنوان: «المآل الروحي للعالم الإسلامي» يشعرنا في هذه الخاتمة بأن العالم الإسلامي دبت فيه الحياة، وانكشفت أمامه بعض الآفاق، ولكن يبدو أنه لم يقرب من إدراك مآله مع استثناء الحركة الأخيرة، ويرى أنه مهما رأينا من فوضى في العالم الإسلامي فإنه يتلمس طريقه في حركة الإصلاح، والحركة الحديثة، وأنه من جهة أخرى أخذ يتحرك ليتمثل في صورة جديدة، وهي أنه أخذ مركز الجاذبية فيه ينتقل من البحر الأبيض المتوسط إلى آسيا، أي من العالم العربي إلى العالم الإسلامي غير العربي، ولهذا نتائجه النفسية، والأخلاقية، والاجتماعية، والسياسية، وهذا واضح في إندونيسيا كما يقول، وفي باكستان، وماليزيا، ويرى أن الإسلام في إندونيسيا جديد يتفوق فيه جانب الفكر والعمل على النواحي التقليدية المغلقة، وأن المسلمين هنالك قادرون على تجديد أنفسهم، وهذا ما نراه اليوم في ماليزيا، وفي إيران، وقد كان الإسلام مجاورًا للمسيحية في البحر الأبيض المتوسط ولم يفد منها شيئًا، وهو الآن مجاور للروحانية الهندية البوذية، والبرهمية، فالرجل في جاوه دقيق الحس، يحترم النظام، والتنظيم، إيجابي ذو طاقة كبيرة، وهو أيضًا عملي ماهر فنان، ويختم كتابه بتحفظ فيما ذهب إليه، نظرًا لما يمكن أن يحدث من ملابسات دولية تأتي بظروف مختلفة غير متوقعة، ويمكن أيضًا الاستفادة منها لتحقيق ما كان يأمله، إذا لم تأت كما يقول حرب عالمية ثالثة تنقلب بها الموازين إلى غير ما نعهده من هذا الوجود الإنساني، المتقلب في التاريخ.

ثامنًا: مؤلفاته

١) أول مؤلف كتبه هو «الظاهرة القرآنية» Le phénomène coranique، أنجزه في ٣٠ أكتوبر ١٩٤٦م، وكتب له مقدمته الشيخ محمد دراز مؤرخة بـ: ٥ ديسمبر ١٩٤٦م، نشرته مكتبة النهضة الجزائرية ١٩٤٦م باللغة الفرنسية، وترجمه عبد الصبور شاهين، وطبع بالقاهرة ١٩٥٨م مع مقدمة للشيخ محمود شاكر، وأعيد طبعه بالفرنسية بدار الثرياء، الجزائر (دون تاريخ)، كما طبع أيضًا بمؤسسة S.E.C الجزائر، ١٩٩٢م.

٢) لبيك، حج الفقراء Lebbeik : Pèlerinage de pauvres. Ed. En-Nahda, Alger، ١٩٤٨. وأعيد طبعه بدار الغرب الإسلامي، الجزائر سنة ٢٠٠٥م، مع مقدمة بالفرنسية أيضًا كتبها عبد القادر جغلول، وطبعت ترجمته إلى العربية، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٦م.

٣) شروط النهضة Discours sur les conditions de la renaissance algérienne طبع النهضة، الجزائر، ١٩٤٨م. وطبعت الترجمة العربية التي قام بها عبد الصبور شاهين، بالقاهرة، ١٩٥٧م، وترجمه إلى العربية أيضًا مولود طياب، ولكنه لم يطبع. ولما اطلع عليه ماسينيون قال: «هذا خطر حقيقي على الاستعمار»[١].

---

(١) مالك بن نبي، العفن، مرجع سابق، ص٦٨.

٤) وجهة العالم الإسلامي Vocation de l'islam، ألفه بين ١٩٤٩-١٩٥٠م ونشرته Le Seuil, Paris، ١٩٥٤م، وكتب جزءًا ثانيًا Vocation de l'islam II بدأ تأليفه سنة ١٩٥١م، وأتمه سنة ١٩٥٢م، ولكنه لم يطبع، ويوجد في وثائقه بمنزله مخطوطًا.

٥) فكرة الإفريقية – الآسيوية L'Afro-Asiatisme بدأ تأليفه ١١ أكتوبر ١٩٥٥م، مقدمته مؤرخة بـ ١٩٥٥/١٢/٣م، وطبع بالقاهرة، ١٩٥٦م.

٦) النجدة! الشعب الجزائري يباد SOS Algérie نشره بالعربية والإنجليزية والألمانية، أرخ الكتاب في خاتمته بـ١٧ يناير ١٩٥٧م، ونشره مرة أخرى ١٩٥٨م بالقاهرة، ووزعه مجانًا.

٧) فكرة كومنولث إسلاميIdée d'un commonwealth islamique ، كتبه بين ٧ و١٨ أكتوبر ١٩٥٨م، طبع بالقاهرة في سلسلة الثقافة الإسلامية، التي يصدرها محمد عبد الله السمان، القاهرة، ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م، رقم ١٦ من السلسلة، وقام بترجمته الطيب الشريف التونسي.

٨) مشكلة الثقافة Le problème de la culture، نشر بالقاهرة في ترجمته العربية، قام بها عبد الصبور شاهين سنة ١٩٥٨م، وأعيد طبعه بدار الفكر بدمشق ١٩٧٢م، وطبع أصله الفرنسي، البرهان، الجزائر، ٢٠٠٦م.

٩) الصراع الفكري في البلاد المستعمرة La lutte idéologique dans les pays colonisés، بدأ كتابته يونيو ١٩٥٧م، وأتمه في سبتمبر ١٩٥٧م، ونُشر سنة ١٩٦٠م في ترجمته العربية، أما النص الفرنسي فهو ما يزال مخطوطًا، وقد ذكر في مقدمة الكتاب أنه أول كتاب حرره بالعربية مباشرة.

١٠) حديث في البناء الجديد Discours sur la nouvelle édification نُشر بالعربية، وهو عبارة عن مجموع محاضرات، القاهرة، ١٩٦٠م.

١١) تأملات Méditations طُبع بالعربية، القاهرة، ١٩٦٠م.

١٢) في مهب المعركة Dans le souffle de la bataille نُشر بالعربية، بيروت، ١٩٦١م، وهو عبارة عن ٣٠ مقالاً نشرت في جريدة «الجمهورية الجزائرية» بين ١٩٥٢-١٩٥٤م.

١٣) ميلاد مجتمع Naissance d'une société: le faisceau des relations sociales نشرت الترجمة العربية، القاهرة، ١٩٦٢م، وأعيد نشره ببيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

١٤) آفاق جزائرية Perspectives algériennes، الجزائر، ١٩٦٤م بالعربية، والفرنسية اشتمل على المحاضرات الثلاثة: الحضارة- الثقافة- الإيديولوجية.

١٥) مذكرات شاهد القرن (الطفل) : Mémoires d’un témoin du siècle l’enfant، الجزائر، ١٩٥٦م، يترجم فيه لحياته من ١٩٠٥-١٩٣٠م.

١٦) أعمال المستشرقين وتأثيرها على الفكر الإسلامي الحديث L’œuvre des orientalistes et son influence sur la pensée musulmane moderne, Ed. Révolution africaine, Alger, ١٩٦٨م، وأتم ترجمته إلى العربية، ونشر سنة ١٩٦٩م.

١٧) الإسلام والديمقراطية: Islam et démocratie محاضرة ألقاها في نادي الطلبة المغاربيين بالقاهرة، نشرت سنة ١٩٦٧م، وقدم لها ابن الساعي، وأعيد طبعها بالفرنسية، الجزائر بمسجد بني مسوس، دون تاريخ (مطبعة ماري).

١٨) مذكرات شاهد القرن (الطالب) : Mémoire d’un témoin du siècle l’étudiant، بيروت، ١٩٧٠م، (النص العربي)، ونشر النص الفرنسي أول مرة، المطبوعات الوطنية الجزائرية (ENAL)، ١٩٧٠م، ترجم فيه لحياته من ١٩٣٠-١٩٣٩م، وطبع ثانية ببيروت ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، وأنهى تأليف الأصل الفرنسي في ١٤/١/١٩٦٩م.

١٩) معنى المرحلة Le sens de l’étape، طبع بالفرنسية فقط، الجزائر ١٩٧٠م.

٢٠) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي Le problème des idées dans le monde musulman، نشرت الترجمة العربية، دار العروبة، القاهرة، ١٩٧١م. ونشرته بالفرنسية Société d'Edition et de Communication الجزائر، (١٩٩١م).

٢١) المسلم في عالم الاقتصاد Le musulman dans le monde de l'économie، طبعت الترجمة العربية، بيروت ١٩٧٢م، ونشر النص الفرنسي، الجزائر ١٩٩٦م مع مقدمة لنور الدين بوكروح.

٢٢) دور المسلم ورسالته في الربع الأخير من القرن العشرين Le rôle et la mission du musulman dans le dernier tiers du XXe siècle، نشرت ترجمته إلى العربية ضمن مجالس دمشق، ١٩٧٢م، كما نشر منفردًا في شكل منشور، بالجزائر، ولا أعلم هل نشر نصه الفرنسي.

٢٣) شهادة لمليون شهيد Le témoignage pour un million de martyrs، مؤرخ بتاريخ ١١ فيفري (فبراير) ١٩٦٢م، ونشر سنة ٢٠٠٠م (ضمن: شاهد على اغتيال الثورة، الأمة، الجزائر، ٢٠٠٠م).

٢٤) بين الرشاد والتيه Entre la rectitude et l'égarement مجموعة من المقالات نشر أغلبها في الثورة الإفريقية، Révolution africaine جمعها صيف ١٩٧٢م، وترجمها وبوبها وختمها بفقرة عن «الصراع الفكري» طبع دار الفكر، دمشق ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

٢٥) من أجل تغيير الجزائر Pour changer l’Algérie، وهي مجموعة مقالات نشرت في الصحافة الجزائرية: الجمهورية الجزائرية، والشباب المسلم، والثورة الإفريقية. République algérienne Le jeune musulman et la révolution africaine، وعدد هذه المقالات (حوالي ١٥٠ مقالة)، نشرت في هذا الكتاب في الجزائر، ١٩٨٩م، وفي الكتابين التاليين:

٢٦) القابلية للاستعمار Colonisabilité، الجزائر، ٢٠٠٣م.

٢٧) العالمية: Mondialisme ، دار النهضة، الجزائر، ٢٠٠٤م. ومقالات أخرى كما أشرنا، نشرت في «مهب المعركة» وفي «بين الرشاد والتيه».

٢٨) الحقيقة والمآل La réalité et le devenir ترجمة نور الدين خندودي، الجزائر، ٢٠٠٤م، وطبعته ثانية مؤسسة عالم الأفكار، الجزائر، ٢٠٠٨م، ويشتمل على بعض المحاضرات، وعلى لقاء مع الصحافي الذي أجرى معه حوارًا أخيرًا في حياته، وهو إبراهيم عاصي، وأوصى في هذا الحوار الوصايا الأخيرة في حياته.

٢٩) نشر آخر حوار مع الأستاذ مالك بن نبي أيضًا وهو حوار الصحافي إبراهيم عاصي بعنوان «شهادة واستشراف» دار الفرقان، الجزائر، ٢٠٠٣م.

٣٠) تاريخ نقدي للثورة الجزائرية Histoire critique de la révolution algérienne ، أنجزه في ١٨ مايو ١٩٥٩م، لم يطبع، وبقي مخطوطًا في وثائقه بمنزله.

٣١) الكتاب والوسط الإنساني Le livre et le milieu humain، لم يطبع أيضًا.

٣٢) الثورة والثورة المزيفة في العالم الإسلامي Révolution et pseudo-révolution dans le monde musulman أنجزه في ٣٠ جانفي (يناير) ١٩٦٣م، غير مطبوع.

٣٣) مجلة صغيرة يصدرها طلبة مسجد الجامعة الجزائرية كان يكتب فيها ابتداءً من عددها الأول الصادر في فيفري (فبراير) ١٩٧٠م إلى آخر عدد صدر منها ١٩٧٣م.

٣٤) مجالس دمشق (محاضرات وندوات أقيمت بدمشق)، كان عددها كبيرًا، ولكن أضاع محمد المعلم صاحب دار الشروق هذا المؤلف، ولم يطبع منها إلا بعض المحاضرات، وجدت مسجلة عند بعض المهتمين بفكره، وجمعها الأستاذ عمر مسقاوي ونشرتها دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٥م.

٣٥) الدفاتر: ترك مالك بن نبي عدة دفاتر كان يسجل فيها مذكراته، وعثر على هذه الدفاتر الأستاذ نور الدين بوكروح الذي أتيح له أن يطلع على كل وثائق مالك بن نبي، وهي عبارة عن مذكرات تبدأ من سنة ١٩٥٨ إلى ١٤ يوليو ١٩٧٣م[1] قبل وفاته بثلاثة أشهر ونصف تقريبًا، وهي مهمة جدًّا في فهم حياة هذه الشخصية وآرائها في الأحداث وفي الرجال، ونشرت

(١) نور الدين بوكروح مرجع سابق، ص ٢٥٧-٢٥٨.

ضمن: Mémoires d'un témoin du siècle مع تقديم وتعليق نور الدين بوكروح، Samar، الجزائر، ٢٠٠٦م. وتقع ابتداء من ص ٣٢٣ إلى ٥٢٦ أي ٢٠٣ صفحات.

٣٦) ومن المؤلفات التي تنسب إليه كتاب «النصرانية بنت اليهودية»، كان قد اهتم بدراسة المسيحية عندما كان يناقش أصحابه من جماعة الشبان المسيحيين في باريس، وكاد يؤثر في بعض هؤلاء الشبان حتى شعر بعضهم بخطورته، وأشار إلى هذا الكتاب الأستاذ عبد السلام الهراس.[أعمال الملتقى الدولي، ٢٣-٢٥ شعبان ١٤٢٤هـ/ ١٨-٢٠ أكتوبر ٢٠٠٣م، الجزائر: مالك بن نبي، فكره وأعماله، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى ص٥٥].

٣٧) العفن: Pourriture الجزء الأول[١] كتب فيه مذكراته من ١٩٣٢-١٩٤٠م، وضاعت المذكرات التي تغطي السنوات ١٩٥٤-١٩٥٨م، وعنوانه يدل على مدى معاناته وحزنه من تصرفات الماكرين به المخادعين، وممن ساءت تصرفاتهم، وماتت ضمائرهم، قد طلب مالك بن نبي أن ينشر هذا الكتاب في حياته وسلم نسخة مرقونة بالآلة الكاتبة لمن يقوم بمسجد الطلبة، بجامعة الجزائر بنشره، ولكن توفي قبل إنجاز ذلك، وكان قد سلم نسخة منه للشيخين

---

(١) «أثر الدين في فكر مالك بن نبي» ضمن أعمال الملتقى الدولي.

إبراهيم مزهودي، وعبد الرحمن شيبان نظرًا لاشتداد القمع البوليسي عليه (١٩٥١م) ويوافق هذا الجزء، الجزء الثاني من مذكرات شاهد القرن الذي يشمل المدة من ١٩٣٠ إلى ١٩٣٩م من حياته.

ويرى «أن هذا الكتاب شهادة أنوي تركها للأجيال القادمة، غير أني أكتب بطريقة تسمح لجيلي نفسه أن يعرفها، وأن يناقشها، وينتقدها، فهي شهادة لن تكون ذات قيمة إن لم تعرض على أنظار معاصري كاتبها، إذ بخلاف ذلك فلن تكون إلا كذبًا اختلقه صاحبها لنشره بعد رحيله، أو شهادة مهووس بعقدة الاضطهاد، أو طالب شهرة بعد الوفاة»[(١)].

وفضل منهج التسلسل التاريخي لأحداث حياته قال: «إذ يبدو لي أن التواريخ ضرورية للوقوف عند بعض مراحل التطور، وعند معنى المأساة التي تغطي ثلاث حقب من وجودي: حياتي كطالب ١٩٣١-١٩٣٦م، حياتي كمنبوذ هائم على وجهه، وتمتد من ١٩٣٦-١٩٤٥م، وحياتي ككاتب وتبتدئ من ١٩٤٦م إلى يومنا هذا»[(٢)] (من أيام ١٩٥١م)، ولم يسلك في ذلك منهج التحليل للأحداث، ويرى أن هذا الكتاب هو «خلاصة ما يختلج في نفس، أريدَ لها التحطيم عبر الإكراه الجسدي والسم المعنوي»[(٣)].

---

(١) مالك بن نبي، العفن، مرجع سابق، ص١٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٩.

(٣) المرجع السابق، ص١٥.

ترجم هذا الكتاب إلى العربية نور الدين خندودي (الجزء الأول منه)، ونشرته دار الأمة، الجزائر، ٢٠٠٧م، كما نشرت النص الفرنسي الدار نفسها سنة ٢٠٠٧م أيضًا، ولما عرفت أسرة مالك بن نبي ذلك اعترضت على طبعه لأن الظروف غير مناسبة، وكادت تقاضي الناشر، ولكن تدخلت شخصيًّا مع الأخ عبد الوهاب حمودة وأصلحنا الموقف؛ ولذلك توقف توزيع الكتاب ونشره مرة أخرى[1]، وما يزال الجزء الثاني مخطوطًا على ما يبدو، ولكن يذكر نور الدين بوكروح أن هذا الكتاب يغطي الفترة من ١٩٥١-١٩٥٤م، والذي يكمل الفترة من ١٩٥٨ إلى ١٩٧٣م هو الدفاتر المخطوطة التي أشرنا إليها من قبل، يتكون هذا الكتاب من أربعة أقسام: الأول: الطالب، الثاني: المنبوذ، الثالث: الكاتب، الرابع: المهاجر، والجزء الأول الذي نشر يشمل: الطالب، والمنبوذ فحسب، وبقي الجزء الثاني مخطوطًا.

ولهذه المذكرات أهمية بالغة تحتوي على معلومات وأحداث ومعاناة وشعور حاد بها، ونقد لاذع للسياسيين، وبعض العلماء، وربما يشعر بعض القراء بنوع من المبالغة، ولكن الرجل حساس، وينفذ إلى إدراك ما ينتج تلك المواقف التي ربما تكون عن حسن نية من أصحابها أو عن سوء نية، ولكنها لا تستقيم مع منطقه، وإدراكه للواقع، والصراع الذي يعانيه،

(١) على ما نظن، ولكنه يمكن أن يتسرب بطرق مختلفة.

والمراقبة التي تلاحقه، إن بعض هؤلاء لم يفهموه، ولم يدركوا ما أدرك بتجربته الخاصة، وحدسه النفاذ المستشرف كأنه ينظر بنور الله.

وقد رجعت إلى هذا الكتاب، واستعملت نصوصه التي لم يسبق فيما يبدو أن استعملها الباحثون، إذا استثنينا الأستاذ نور الدين بوكروح.

٣٨) الإسلام واليابان في المجموعة الآسيوية L'islam et le Japon dans la communauté asiatique، كتبه سنة ١٩٤٢م في مسابقة دولية لاختيار «أحسن مقال عن الحضارة اليابانية» فهو يعتقد أنه بالروحانية الإسلامية وقيمها مع تقنية القوة اليابانية يمكن مواجهة الاستعمار الغربي، ويقول إنه به افتتح حياته ككاتب، ويوجد في أرشيف Kakusai Simblum وكان معجبًا بتجربة اليابان الحضارية، ويرى أن العالم الإسلامي لم يخرج من التخلف؛ لأن عمله كان متعلقًا بالأشياء والمنتجات واستهلاكها بدل أن يطبق ذلك في مجال الإنسان والأفكار[1].

(١) كتب قائلاً: Le Japon a réussi là où le monde musulman n'a pas encore remporté de victoire décisive sur le sous-développement parce que son action s'est appliquée dans le monde des choses et des produits, au lieu de s'appliquer à l'ordre humain et les idées.

نور الدين بوكروح، مرجع سابق، ص١٦٧.

مشكلات الحضارة

وجهة العالم الإسلامي

تأليف

مالك بن نبي

ترجمة

عبد الصبور شاهين

طُبِع لأول مرة بالفرنسية عام (١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م)،

وتُرجم للعربية ونُشر عام (١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م).

الإهداء

الى الشعب الجزائري الثائر

اني احيي كفاحكم ايها الشعب الكريم لأن عدالة القضية تخلع عليه القداسة

اني احييه لأنه كفاح الطفل الجزائري في سبيل مستقبله، ولأنه كفاح المرأة الجزائرية من اجل امن بيتها وسعادة اسرتها، ولأنه كفاح الشهداء ولأنه كفاح الابطال الذين يريقون دماءهم من اجل الحق المقدس للطفل وللمرأة... ولأنه كفاحكم ايها الشعب الكريم من اجل البقاء والكرامة والحرية

ان الله الذي يبارك صراع الابرار يبارك كفاحكم ويقودكم الى النصر تحت الراية المقدسة التي كتب عليها وعده الصادق :

" وكان حقا علينا نصر المؤمنين "

مالك



تقــديم

بقلم الأستاذ محمد المبارك

ينتمي مؤلف هذا الكتاب الأستاذ «مالك بن نبي» إلى بلد عربي إسلامي، عانى من تجربة الصدام بين المجتمع الأوربي المادي والمجتمع الإسلامي العربي، ما لم يعانه بلد آخر، سواء في طول المدة أو قوة الصراع أو عمق الأثر. إن الجزائر تمثل هذه التجربة في نواحيها المؤلمة ومآسيها، وفي جوانبها المنتجة الموقظة المبشرة، كما أن المؤلف نفسه عانى هذه التجربة فكريًّا ونفسيًّا، كأشد ما يعانيها إنسان مثقف مرهف الشعور والحس.

ولعل قراء الأستاذ مالك لا يعرفون أنه مهندس كهربائي تخرج من كبريات المعاهد الهندسية العالية في فرنسا، وسلخ من حياته أكثر من ثلاثين سنة عاشها في أوربا، وكانت هذه السنون الطويلة والخصبة بالنسبة إلى رجل مثقف عميق الثقافة سببًا في إظهار ذاتيته، وإيقاظ الشعور في نفسه وفكره؛ إنه عربي مسلم، ليس هو من المجتمع الأوربي الذي عاش فيه بجسمه في شيء، وكان تعمقه في الثقافة الأوربية سببًا في تحرره من نفوذها، ومعرفته لمصادرها ومواردها، لدوافعها الخفية وبواعثها العميقة، ولاسيما أنه جمع إلى جانب الثقافة العلمية، ثقافة فلسفية واجتماعية واسعة الأرجاء، عميقة الأغوار، كما تدل عليه آثاره ومؤلفاته

العديدة التي قرأناها. والمهم في الأمر أن ثقافته هذه لم تكن ثقافة فكرية تقتصر على ساحة الفكر، ولكنها نضجت بحرارة المأساة التي كانت تعيش فيها الجزائر، مأساة الاستعمار والاستعلاء والسلب، واستخدام أرفع النظريات العلمية لأحط الغايات وأخس الأهداف. لقد تجمعت في قلبه ونفسه، في عاطفته وشعوره، في عقله وتفكيره، مآسي أولئك الملايين من البشر، الذين يعيشون على أرض الجزائر ضحايا لمدنية القرن العشرين. وأمثلة بارزة لانحطاط أهدافها وغاياتها.

ولذلك لا تجد لهذا الكتاب خصوصًا، وكتب مالك عمومًا، شبيهًا في كتب المشارقة من أبناء البلاد العربية، الذين لا يزال أكثر كتابهم يقفون من الحضارة الأوربية موقفًا آخر؛ هو موقف التلميذ المعجب الذي لم ينقض إعجابه، والمستجدي لأفكارها ومقاييسها؛ لأنه لم يعرف منها إلا مظاهرها، وإلا جوانبها الفكرية، ولم يعرف حين يعرفها إلا زائرًا، ولو طالت زيارته لها بضع سنين.

لقد كانت أوربا بالنسبة إلى الأستاذ مالك تربة صالحة لتنمية جذوره التي لا تزال متصلة ببلده، مغموسة بتاريخ أمته.

إنك حين تقرأ هذا الكتاب تشعر أنك لست تقرأ كتابًا، ولكنك تعيش مأساة أمة، وتعيش معها خلال عشرة قرون أو أكثر، وتمر بعقد قصتها خلال هذه القرون.

إن مسرح المأساة والبلد الذي تمثل عليه هو العالم الإسلامي بمجموعه، لا يخص المؤلف فيه بلدًا دون بلد، بل يبحث مشكلته المشتركة، يستعرض تاريخها منذ ظهور الإسلام، والمراحل التي مرت بها، ثم يقف بنا طويلاً في العقدة الأساسية في المرحلة الحاضرة من مراحل الإنسانية، ويوسع حينئذ مسرح المأساة ليرينا إياها في صورتها العالمية، ويقفنا على مأساة الإنسانية التي تمثل على مسرح العالم، في جانبها الأوربي الأمريكي، وفي جانبها الإسلامي، بل يرينا من بعيد وجهها الهندوكي البوذي: كل ذلك ليدلنا على المخرج وعلى حل العقدة بنور يسلطه على المجتمع الإسلامي، وعلى هذه الرقعة من العالم التي تمتد من مراكش إلى إندونيسيا.

إن طريقة المؤلف في كتابه هذا لا يقوم على سرد التفاصيل والحوادث، بل على تحليل عميق - أعانه عليه ثقافة قوية واطلاع واسع - لمراحل التاريخ، وسير المدنية وتطورها، وهو يقسم تاريخ المجتمع الإسلامي إلى ثلاث مراحل؛ أولاها: مرحلة الإسلام الأولى في دفعته الإيمانية الحية، وهي أقوى هذه المراحل في حيويتها وقوتها الدافعة وخصبها، وتنتهي في معركة صفين. وثانيتها: مرحلة المدنية الإسلامية، وهي مرحلة التفكير والازدهار الحضاري، وتنتهي بسقوط دولة الموحدين. وثالثتها: مرحلة الجمود والانحطاط: ويصف كل مرحلة من هذه المراحل وصفًا تحليليًّا عميقًا، ويخص المرحلة الأخيرة بالعناية؛ لأنها المرحلة التي لا نزال نعيش في رواسبها وآثارها، ولأنها تمثل في نظره الصائب مرحلة القابلية للاستعمار.

وهو إذ يصل بتحليله التاريخي إلى هذه النقطة، يلتفت إلى العالم الأوربي، فيستعرض نشأة حضارته وصفاتها الأساسية العميقة التي ترتد إلى عهد بعيد، ويرجع بصفاتها إلى بيئتها الزراعية التي انبثقت عنها، ويسير معها في تطورها حتى يصل بها إلى العصر الحاضر، يذكر في خلال ذلك مناقبها وعيوبها والعناصر المختلفة التي تظاهرت على تكوينها: من مادية منظمة تولدت من زراعة الأرض، إلى روحية غزتها من خارجها وسطوحها بالمسيحية القادمة من الشرق، التي انكمشت وتقلصت واصطبغت بصبغة الحضارة المحلية، إلى العقلية الديكارتية التي تركت في التفكير الحديث أثرًا عميقًا، إلى الصناعة الكبرى وما آلت إليه من ثورة في القيم والمفاهيم، وأنظمة الحكم والأخلاق.

ثم يقابل المؤلف هنا بين الحلقتين الأخيرتين المتقابلتين من سلسلتي التطور في أوربا وفي البلاد الإسلامية، ويصف ما يكون من التقاء عالمين أحدهما حطت فيه المدنية رحالها، وتردت بردائه، واتسمت بصفاته. وانتهت إلى عهد الاستعمار، وإلى المادية، مادية البورجوازيين (المتمولين) التي تجلت في الرأسمالية، ومادية الكادحين الفقراء (البروليتاريا) التي تجلت في الشيوعية.

وأما العالم الآخر (البلاد الإسلامية) فقد رحلت عنه المدنية بعد أن تركته هيكلاً فارغًا تجلى عليه الجمود في مرافقه كلها، وركدت تلك النفحة الإيمانية، واستبدل بها ألفاظًا جامدة جوفاء، حتى غدا هذا العالم كما وصفه المؤلف قابلاً للاستعمار قبل أن يستعمر.

ويستثير الأستاذ مالك هنا تفكيرنا وحماستنا في آن واحد، ويتنبأ بحل جديد لهذه العقدة، ويبشرنا بمرحلة جديدة بدت طلائعها في انهيار الحضارة الغربية؛ حضارة الاستعمار والمادية، وفي استيقاظ العالم الإسلامي وفقًا لنظريته التي بسطها في أول كتابه في (دورات المدنية وانتقالها)، ويقف بنا أمام تحليل رائع لواقعنا ولحركاتنا الحديثة في التجديد والتقليد والإصلاح، كاشفًا عن سطحية بعض هذه الحركات والمظاهر التجددية، مشيرًا إلى نواحي الأصالة والعمق في حركات الإصلاح والثورات الحقيقية من جهة أخرى.

ويرى كاتبنا الفيلسوف أن هذا العالم الإسلامي هو الذي يحقق الظروف النفسية لظهور (الإنسان الجديد)، وأن رسالته في هذا العصر التوفيق بين العلم والضمير، بين الأخلاق والصناعة، بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، وأنه في منتصف الطريق إلى هذه الغاية، وأنه وإن كان يجب عليه بلوغ مستوى المدنية الحالية المادي، باستخدام مؤهلاته كلها على اعتياد النظام، في العهد الذري الذي يسيطر عليه الفكر الصناعي العلمي سيطرة شديدة، غير أن مهمته تظل روحية تقوم على التخفيف من حدة الفكر المادي والأنانية القومية.

غير أنه يعتقد أن مركز الثقل في هذا العالم سينتقل من البحر المتوسط إلى آسيا، وأنه يتجه اليوم نحو جاكرتا مستفيدًا من تلك النفحة الصوفية التي لا تزال سارية في العالم البوذي والهندوسي، الذي يتصل به العالم الإسلامي في آسيا ويجاوره.

وقد أخالف المؤلف في نظرته هذه، ذلك أني - على تقديري للنهضة الرائعة التي تبدو في إندونيسيا وبعض البلاد الآسيوية الإسلامية - أرى أن للعالم العربي مكانته ووظيفته الحيوية في قلب هذا العالم الإسلامي، وأنه أوتي القدرة على التوفيق بين القيم المادية والروحية، وإقامة التوازن بينهما، وأنه بحسن تفهمه للغة القرآن الكريم ولرسالة الحياة الجامعة بين المقاييس المادية والروحية، والجهد المادي والخلقي، لا يزال محط الأمل وموضع الرجاء، دون أن ينقص ذلك من قيمة الشعوب الإسلامية الأخرى، ومن خصائص عبقريتها، ولو أن العالم العربي لا يزال وعيه لم يبلغ العمق المطلوب، ولا يزال شعور الاضطلاع بحمل عبء هذه الرسالة الحضارية الكبرى ضعيفًا خافتًا، ولكن القوى المحركة، والبواعث النفسية، والدفقات الإيمانية لا تسير بسرعة منتظمة، بل بوثبات تتجاوز حساب الحاسبين. وأعتقد أن الأستاذ مالك في كتابه «فكرة الإفريقية الآسيوية» يبدو أقرب لرأيي هذا.

وعلى كل حال نستطيع أن نقول: إن هذا الكتاب يكشف في مالك بن نبي عن مفكر كبير احتل بسرعة فائقة مكانه اللائق في طليعة العالم العربي والعالم الإسلامي، وبرز بسلسلة من المؤلفات الأخرى (الظاهرة القرآنية، مشكلة الثقافة، شروط النهضة ...) جعلته رمزًا لهذه المرحلة الجديدة التي بدأناها: مرحلة التحرر الفكري، التحرر من الاستعمار، والنفوذ الفكري، والتبعية الثقافية والحضارية، مرحلة الاستقلال الحقيقي والشعور بالذات، والاضطلاع بالعبء،

والثقة بالقدرة على البناء، والسير بركب الحضارة، بعد التحرر من رواسب عصر الانحطاط والتشويه وقلب القيم، والفراغ الفكري والروحي، ومن الشعور بالنقص واحتقار الذات والإعجاب السطحي بمدنية أشرفت على نهايتها، وبدت عيوبها ونقائصها.

إن مالكًا يبدو في كتابه هذا وفي مجموع آثاره لا مفكرًا كبيرًا وصاحب نظرية فلسفية في الحضارة فحسب، بل داعيًا مؤمنًا يجمع بين نظرة الفيلسوف المفكر ومنطقه، وحماسة الداعية المؤمن وقوة شعوره، وإن آثاره في الحقيقة تحوي تلك الدفعة المحركة التي سيكون لها في بلاد العرب أولاً، وفي بلاد الإسلام ثانيًا، أثرها المنتج وقوتها الدافعة. وقلما استطاع كاتب مفكر أن يجمع كما جمع بين سعة الإطار والرقعة التي هي موضوع البحث، وعمق النظر والبحث، وقوة الإحساس والشعور- أنا لا أقول إنه «ابن نبي»، ولكني أقول إنه ينهل من نفحات النبوة، وينابيع الحقيقة الخالدة.

محمد المبارك

دمشق في

٢٠ من صفر ١٣٧٩ هـ

٢٦ من آب (أغسطس) ١٩٥٩ م

تنبيـه

يظهر كتاب «وجهة العالم الإسلامي» بعد تحريره بسنوات أربع، دون أدنى تعديل يتصل بما جد من أحداث، خلال تلك الفترة، اللهم إلا ما رآه المؤلف ضروريًّا فسجله تعليقًا على الهامش مؤرخًا بعام ١٩٥٤.

فإذا لم يعد ممكنًا تطبيق آراء المؤلف، التي سجلها غداة الأزمة الفلسطينية، على الأوضاع الراهنة في العالم الإسلامي، فإن تنقيح هذه الآراء لن يفيد في علاج الأوضاع الجديدة، أما إذا كان من الممكن تطبيقها، فسيستطيع القارئ من باب أولى أن يقدر مدى صلاحيتها بوصفها مقياسًا لما جد من أحداث.

أية كانت وجهة الأمر، فإن صناعة تاريخ العالم الإسلامي لم تعد من مهمة المؤامرات الخارجية التي قعدت به إلى حين عن التطور والازدهار، وإنما هو العمل الصامت المضني، المنبعث عن حركته الداخلية. وهو ما جهد المؤلف للكشف عنه في الصفحات التي نقدمها إلى القارئ الكريم.

حزيران (يونيو) ١٩٥٤



مدخل الدراسة

كنت قد فرغت من تخطيط هذه الدراسة، عندما جاءني أحد أصدقائي، وقد كان على علم بمشروعي، فأطلعني على المؤلف القيم الذي وضعه الأستاذ «جب» بعنوان: «الاتجاهات الحديثة في الفكر الإسلامي» Les tendances modernes de l'islam. فوجدت أن موقف المؤلف الكبير يشبه في مواطن كثيرة موقفي الذي حاولت مع قصر باعي أن أجلوه.

فهل كان عليَّ أن أراعي هذا التشابه، فأكتفي بإحالة القارئ إلى آراء أستاذ أكسفورد. وخاصة فيما يتصل بالفصلين الثاني والثالث من هذا الكتاب..؟ لقد آثرت أن أواصل طريقي متخذًا منه سندًا، يؤيد رأيي، وهو سند له عندي وزن كبير.

غير أنه يبدو لي من الضروري أن أشير إلى بعض المواطن التي اختلفنا فيها كيلا أعود إليها داخل الكتاب تجنبًا للجدل.

فأنا لا أعتقد أن صفة (الذرية)[1]- تلك اللازمة من لوازم العقل العاجز عن التعميم- خاصة فطرية من خواص الفكر العربي، على ما أكده المستشرق

(١) يقصد المؤلف بالذرية Atomisme: نزوع الفرد إلى تجزئة مشكلة الحياة فيتناولها ذرة ذرة.

الإنجليزي المحترم، بل هي طراز من طرز العقل الإنساني عامة عندما يقصر عن بلوغ درجة معينة من التطور والنضج، أو عندما يفوتها، وبعبارة أدق يقع العقل المعمم في التطور التاريخي بين مرحلتين من مراحل (الذرية).

فالفكر غالبًا ما يكون ذريًّا في خطواته الأولى، كما كانت الحال في أوربا قبل «ديكارت»، وكما صارت إليه الحال بعد عصر ابن خلدون في العالم الإسلامي، عندما توقف كل جهد عقلي.

ولكن التراث الثقافي الخطير الذي خلفته الحضارة الإسلامية للحضارة الحديثة، يظل شاهدًا على ما كان يتصف به الفكر الإسلامي في عصوره الذهبية، فلقد اتسم كفاحه في مجالاته كافة بالإحساس (بالقانون)، وهو يستلزم القدرة على التركيب، فوضعت النظريات القانونية وبناها الفقهاء على قواعد (الأصول). وهكذا نجد التشريع الإسلامي يحمل للمرة الأولى في تاريخ التشريع طابع نظام فلسفي يقوم على مبادئ أساسية، بينما لا يعدو القانون الروماني أن يكون مجموعة من الملفقات القانونية العفوية، ليس بينها رباط عقلي.

وبوسعنا أن نذكر أيضًا ما حققه العلامة «أبو الوفا» في علم الفلك من اكتشاف للتغيير في حركة القمر، وهو ما يطلق عليه اسم (اللامتساوية الثانية)، وما حققه العلامة «ابن خلدون»، الذي يرجع إليه الفضل في استنباط قوانين التاريخ وعلاقاتها بأوجه نشاط المجتمعات، وهذا دليل على أن الفكر العربي كان يحمل حماسة القانون وذوقه.

ولست أيضًا مع العالم الإنجليزي، فيما ذهب إليه حين تحدث عن (الاتجاه الإنساني) في الحركة الإسلامية الحديثة، فعزاه إلى تأثير الثقافة الأوربية. فإن من الواجب أولاً أن نحدد مصطلحاتنا: فإذا كنا نتحدث عن نزعة إنسانية تقليدية أو دبلوماسية، فإنا نعترف مختارين بأن الثرثرة الإنسانية ذات جرس جميل، وبأن المتاع اللغوي لدي بعض المسلمين المحدثين قد أثرى ببعض الجمل المنمقة، وببعض الأشعرة الخلابة.

بيد أنه ربما وجب علينا أن نبحث الوقائع وأن نذر الألفاظ، وذلك بأن نتناول النزعة الإنسانية في معادنها الأصيلة من التسامح والإيثار واحترام شخص الإنسان.

ولا مجال في مثل هذا الكتاب لعقد مثل هذه الموازنة، إذ ينبغي أن نبدأ فيما يخص الإنسانية في الإسلام، بذكر (القيمة الدينية) التي قررها القرآن للفرد، كما أكدنا ذلك في دراستنا عن (الظاهرة القرآنية)، في الفصل الذي درسنا فيه (علاقة القرآن بالكتاب المقدس).

وربما كان من الواجب أن نورد أيضًا ما أوصى به أبو بكر الصديق رضي الله عنه، جيش المسلمين من أن «لا يقتلوا الأعزل، ولا الراهب في صومعته، ولا يقتلوا الأنعام، ولا يحرقوا الزرع»[1].

(١) هذه الوصية في أصلها مما كان يوصي به الرسول ﷺ صحابته حين كان يوجههم إلى الغزو، فقد روى الإمام أحمد في مسنده عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ إذا بعث جيوشه قال: «اخرجوا باسم الله تعالى، تقاتلون في سبيل الله من كفر بالله، لا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع»، مجمع الزوائد ٣١٦/٥.

ثم يرد بعد ذلك الموقف الجليل الذي وقفه عمر ﵁، عندما استولى المسلمون على بيت المقدس، فقد أبى أن يؤدي الصلاة داخل كنيسة القيامة، واكتفى بأن يسجد عند بابها الخارجي في خشوع، مؤمِّنًا بذلك النصارى من جسارة الجند المسلمين، كما أننا لا نستطيع أن نضرب صفحًا عن سعة الصدر التي امتازت بها مدارس الفكر في العالم الإسلامي في عصرها الذهبي، حين تتلمذ عليها الفكر الإنساني دونما قيد أو شرط، كان العلم أمرًا مباحًا للراهب «جربرت»، وللكاهن «ميمون»، على حد سواء. فإذا ما رجعنا البصر إلى الحضارة الأوربية الحديثة، وجدناها تدل بعلمها على البلدان المتخلفة أو على الأصح: البلدان التي صيرتها متخلفة، فلا يمكن أن ننسى فداحة الثمن الذي تكبده بعض مثقفينا المسلمين من الأشغال الشاقة والسجن المؤبد.

فكيف يتأتى للعالم الإسلامي أن يبحث عن إلهام فلسفته الإنسانية فيما وراء تقاليده العريقة..؟ إن حديثنا عن إنسانية أوربا لا يكون إلا حديثًا عن نزعة إنسانية (جذبية) دون إشعاع، وفي هذه الحالة نراها تعني (إنسانية أوربية) في الداخل، و(إنسانية استعمارية) في الخارج، وهذه الأخيرة قائمة على أقبح المعادلات السياسية وأشنعها: (فالإنسان) في عرفها مضروبًا في (المعامل الاستعماري) يساوي مستعمرًا.

أيًّا ما كان الأمر، فإن كتاب العالم الإنجليزي يستحق اهتمام كل مسلم يريد أن يختط بعض المعالم لأفكاره، وأن يقوِّم موضوعيًّا، لا أقول القيم الإيجابية

في نهضته فحسب، ولكن القيم السلبية التي تعد حاليًّا أساس الفوضى في العالم الإسلامي.

ويتحدث «جب» على الأخص عن (النزعة الأدبية)، وهو ما سبق أن نددنا به تحت عنوان (الحرفية) في الثقافة[١].

كما يتحدث عن سمة غالبة يرمز إليها بذوق الفخر والمديح، وبالنزعة الرومانتيكية التي تتسم بها ثقافتنا، حتى عند بعض كبار المفكرين المحدثين، ولهذا الحديث قيمة كبرى في كتابه، وخاصة لدى من يذهبون إلى القول إن محرك التقدم ودليله إنما هو (الحقيقة)، والفخر إنما يكون دائمًا على حساب (الحقيقة)، فهو خيانة لها، وبالتالي خيانة للتاريخ نفسه.

ولكن إذا كان من الخيانة للحقيقة أن نسرف في الحديث عن أنفسنا، فمن الخيانة لها أيضًا أن نجهل قدر أنفسنا، فنقلل من شأنها، ولهذا يبدو أن «جب» قد أغفل الحديث عن مركب النقص الذي يتصف به بعض المثقفين والقادة المسلمين.

وأعود فأكرر القول إن كتاب المستشرق الإنجليزي يعد مرشدًا ثمينًا لكتابي هذا في دراسة الأمراض (شبه الصبيانية) في العالم الإسلامي، ولكم أتمنى أن يتأمل موضوعاته كثيرون من المسلمين، كما تأملتها، وأن يقدروا فيه نزاهته التي سمت على كل مركب عقيدي أو سياسي.

---

(١) انظر كتابنا «شروط النهضة».

الفصل الأول

مجتمع ما بعد الموحدين

﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾

[البقرة/١٣٤، ١٤١]

 الظاهرة الدورية

﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾

[آل عمران/ ١٤٠]

لدراسة التاريخ جوانب متعددة، فإذا ما تناولناه بالقياس إلى الفرد كان دراسة نفسية، إذ يكون دراسة للإنسان بوصفه عاملاً نفسيًّا زمنيًّا في بناء حضارة، ولكن هذه الحضارة تعد مظهرًا من مظاهر الحياة والفكر الجماعي، ومن هذا الجانب يُعدّ التاريخ دراسة اجتماعية، إذ يكون دراسة لشرائط نمو مجتمع معين لا يقوم نموه على حقائق الجنس أو عوامل السياسة، بقدر ما يخضع لخصائصه الأخلاقية والجمالية والصناعية المتوافرة في رقعة تلك الحضارة.

على أن هذا المجتمع ليس معزولاً، بل إن تطوره مشروط ببعض الصلات الضرورية مع بقية المجموعة الإنسانية، ومن هذا الجانب يصبح التاريخ ضربًا من الميتافيزيقا، إذ إن مجاله يمتد إلى ما وراء السببية التاريخية، لكي يلم بالظواهر في غايتها. هذا الجانب الميتافيزيقي يضم الأسباب التي لا تدخل ضمن ما أطلق عليه «توينبي» (مجال الدراسة) لحضارة ما.

فالمؤرخون حين يدرسون مثلاً انهيار الإمبراطورية الرومانية، يقصرون الأسباب التي حتمت ذلك الانهيار على نطاق معين ينطبق على رقعة تلك

الإمبراطورية من ناحية، وعلى السهول الشمالية التي تدفقت منها القبائل الجرمانية من ناحية أخرى، خلال القرنين الرابع والخامس، فهذا بالتحديد هو المجال الذي يرد فيه المؤرخون تأثير الأسباب التاريخية التي حللت إمبراطورية روما. وهناك تكونت الموجة الجرمانية التي أطلق عليها المؤرخون الألمان Volkerwanderung، أي (هجرة الشعوب)، والتي تحطمت مرات على الحدود، إلى أن استطاعت أن تحطم كل شيء في طريقها.

إن من الممكن أن نقف عند هذا الجانب، أما إذا أردنا دراسة أسباب مد تلك الشعوب، فسنجد أنفسنا أمام عملية متسلسلة في عناصر تكونها، توجد خارج المجال الروماني والمجال الجرماني.

ففي نص ساقه إلينا المؤرخ «بيير ريشيه Pierre Richèe»، وصف القديس «أمبرواز Ambroise» الحالة التي نتحدث عنها كما رآها فقال: «انقضت قبائل الشعوب الهونية على القبائل الجرمانية القاطنة على حدود روسيا les Alains وانقضَّ هؤلاء على القوط، وحين جلا القوط عن بلادهم زحفوا علينا فأجبرونا على الهجرة إلى إقليم الليريا، وليس هذا هو كل شيء.. إلخ».

فمن هذا نرى أن الموجة التي أغرقت الإمبراطورية الرومانية، لم تتولد في النطاق الإمبراطوري أو في النطاق الجرماني، بل هنالك بعيدًا، في شمال آسيا.

فإذا أضفنا إلى ذلك، أن سقوط أسرة «الهان» في الصين فجر القرن الثالث، هو الذي حرك قبائل «الهون» الذين استهوتهم الإمبراطورية الصينية في فترة من فترات أزماتها، وأن قبيلة المغول المسماة Toungouse هي التي حولت هجرة الشعوب الهونية نحو الغرب، أدركنا بذلك أن الأسباب الرئيسية التي حتمت نهاية الإمبراطورية الرومانية إنما تكمن وراء (مجال الدراسة) الذي يقدم عادة تفسير أحداث التاريخ في الغرب.

وهكذا نرى أن تأثير (رد الفعل) الذي حدث في سفح سور الصين قد استغرق قرنين من الزمان، قبل أن يصل إلى حدود الإمبراطورية الرومانية.

فهناك إذن خلف الأسباب القريبة أسباب بعيدة، تخلع على تفسير التاريخ طابعًا ميتافيزيقيًّا أو كونيًّا، أيًّا ذلك كان.

لقد تناولنا في دراسة سابقة هذا الموضوع من جانب الفرد، كيما نستخرج الشروط التي ينبغي عليه أن يسهم بها في نمو حضارة يعد هو فيها العامل الحاسم. ونحن هنا نتناول الناحيتين الأخريين، لكي ندرس التطور الحديث في العالم الإسلامي، آخذين بعين الاعتبار علاقات هذا التطور القائمة أو الممكنة مع الحركة العامة في التاريخ الإنساني.

وإنه لما يشق علينا أن نعرف جذور هذه الحركة في المكان والزمان، وليس يفيدنا في شيء أن نتساءل هنا عما إذا كانت قد بدأت في مصر أو في غيرها. كل

ما نقوم به هو أن نلاحظ استمرارها عبر الأجيال، فإذا ما أردنا أن نحدد أبعادها (التاريخية) وجدناها تشير إلى رقعة غير ثابتة، حتى إن ما نلاحظه من الاستمرار في حركة التاريخ العامة، قد يختفي وراء (انفصال) يظهر عندما ننظر إلى تعاقب مجالي الحضارة.

والواقع أن لنا هنا جانبين جوهريين: الجانب الميتافيزيقي أو الكوني، وهو جانب ذو هدف عام وذو غاية. والجانب (التاريخي) الاجتماعي، وهو جانب مرتبط بسلسلة من الأسباب.

والحضارة من هذا الجانب الأخير تتمثل أمامنا كأنها مجموعة عددية تتتابع في وحدات متشابهة، ولكنها غير متماثلة.. وهكذا تتجلى لأفهامنا حقيقة جوهرية في التاريخ هي: (دورة الحضارة)، وكل دورة محددة بشروط نفسية زمنية خاصة بمجتمع معين، فهي (حضارة بهذه الشروط). ثم إنها تهاجر وتنتقل بقيمها إلى بقعة أخرى، وهكذا تستمر في هجرة لا نهاية لها، تستحيل خلالها شيئًا آخر، لتعد كل استحالة تركيبًا خاصًّا للإنسان والتراب والوقت.

ولقد يحدث أن يقوم بعض الكتاب ببتر المفهوم التاريخي، كما فعل (توسيديد) حين أبطل ماضي الإنسانية كله بقوله: «إن حدثًا مهمًّا لم يقع في العالم قبل عصره»، فمثل هذه الأقوال هي التي تخلق (ثقافة الإمبراطورية)، تلك الثقافة التي تقوم على أساطير السيادة العنصرية، والاستعمار.. ناشر الحضارة..!!

ومع ذلك فعندما تذهب الفلسفة الماركسية إلى أن (التطور التاريخي والاجتماعي) يبدأ من (الحيوانية البدائية) إلى عهد يسود فيه (الرخاء والضمير والحرية) فإنها تغفل فكرة (الدورة) الجوهرية، مع أن غاية هذه النظرة ونتيجتها تتعارض مع منطقها الجدلي ذاته.

كان ابن خلدون وحده، هو أول من استنبط فكرة (الدورة) في نظريته عن (الأجيال الثلاثة) إذ يختفي عمق الفكرة خلف مصطلحات ضيقة ضحلة؛ فقد رد نطاق الحضارة إلى حدود العصبية الأسرية، وعلى الرغم من ضيق هذه النظرة التي قد تعكس لنا عناصر النفس الإسلامية آنذاك، فإنها تدفعنا إلى تأكيد الجانب الانتقالي في الحضارة، أي إننا لا نرى فيها سوى تعاقب ظواهر عضوية، لكل منها بالضرورة في مجالها المعين بداية ونهاية.

وتأتي أهمية هذه النظرة من أنها تتيح لنا الوقوف على عوامل التقهقر والانحطاط، أي على قوى الجمود داخل الحضارة، إلى جانب شرائط النمو والتقدم، فهي تتيح لنا أن نجمع كلاً لا تتجزأ مراحله، ومن الملاحظ أن التعارض الداخلي بين أسباب الحياة والموت في أية عملية حيوية (بيولوجية)، هو الذي يؤدي بالكائن إلى قمة نموه ثم إلى نهاية تحلله، أما في المجال الاجتماعي، فإن هذه الحتمية محدودة بل مشروطة؛ لأن اتجاه التطور وأجله يخضعان لعوامل نفسية زمنية يمكن للمجتمع المنظم أن يعمل في نطاقها حين يعدل حياته، ويسعى نحو غاياته في صورة متجانسة منسجمة.

هذه الملاحظات تدفعنا إلى أن ننتقد مسلك بعض الباحثين حين ينظرون إلى ظاهرة (الحضارة) منفصلة عن ظاهرة (الانحطاط)، وإن العالم الإسلامي لفي مسيس الحاجة في هذه النقطة إلى أفكار واضحة تهدي سعيه نحو النهضة؛ ولهذا فإن مما يهمنا في المقام الأول أن نتأمل الأسباب البعيدة التي حتمت تقهقره وانحطاطه.

فلقد عرف هذا العالم أول انفصال في تاريخه في معركة صفين عام ٣٨ للهجرة، إذ كان يحمل بين جنبيه بعد قليل من سنوات ميلاده تعارضًا داخليًّا: كانت (حمية الجاهلية) تصطرع مع (الروح القرآني)، فجاء معاوية رضي الله عنه، فحطم ذلك البناء الذي قام لكي يعيش، ربما إلى الأبد، بفضل ما ضُمِّنه من توازن بين عنصر الروح وعنصر الزمن.

ومنذ ذلك الانفصال الأول- الذي سنعود إليه فيما بعد- فقد العالم الإسلامي توازنه الأولي، على الرغم من بقاء الفرد المسلم متمسكًا في قرارة نفسه بعقيدته التي نبض بها قلبه المؤمن. ومع ذلك فنحن ندين لتلك (الحضارة) المنحرفة التي ازدهرت في دمشق في ظل الأمويين باكتشاف النظام المئوي، وتطبيق المنهج التجريبي في الطب، واستخدام فكرة الزمن الرياضية[1]، وهذه هي المعالم الأولى للفكر الصناعي.

(١) كان العرب أول من استخدام نظام (الساعات المتساوية)، وكان الإغريق والرومان قبلهم يقسمون الزمن قسمين غير متساويين: اثنتا عشرة ساعة للنهار، واثنتا عشرة مختلفة عنها في الليل.

وربما اتضح لنا ذات يوم أن (تفاحة نيوتن) التي اكتشفت بها عالم الفلك قوة الجاذبية الأرضية، ذات اتصال معين بما قام به (ابنا موسى) من أعمال علمية[١]. ومع ذلك فإن هذه الحضارة ليست– من الناحية العضوية التاريخية التي تهمنا– سوى صورة مشوهة عن البناء الأصلي الذي شاده القرآن، والذي قام على أساس من التوازن بين العقل والروح، أي على الأساس المزدوج، الروحي المادي، الضروري لكل بناء اجتماعي أهل للخلود.

والحق، أن العالم الإسلامي لم يقو على البقاء إبان تلك الأزمة الأولى في تاريخه وبعدها، إلا بفضل ما تبقى فيه من دفعة قرآنية حية قوية، وكان سر تماسكه رجال من أمثال عقبة بن نافع، وعمر بن عبد العزيز، والإمام مالك، رضي الله عنهم أجمعين، لا لأن أولهم كان فاتحًا كبيرًا، والثاني خليفة عظيمًا، والثالث إمام مدرسة كبرى في التشريع، بل لأن فضائل الإسلام الفطرية العظيمة قد تجسدت فيهم بصورة أو بأخرى.

هذا هو «عقبة»، وقد وقف في عاصمة الفاطميين المقبلة، التي زحف منها جيش المسلمين لفتح إفريقيا الشمالية، وقف يودع أبناءه الوداع الأخير، ثم صرخ وهو يمتطي صهوة جواده داعيًا: «اللهم تقبل عملي واجعلني في عبادك الصالحين».

(١) موسى بن شاكر تعلم التنجيم والفلك، ثم مات وأبناؤه ثلاثة صغار، هم محمد وأحمد والحسن فجعلوا في بيت الحكمة حتى نبغوا في العلوم الهندسية والحيل والحركات والموسيقا والنجوم، وهم الذين تنسب إليهم (حيل بني موسى)، وقد كانوا مقربين من المأمون.
راجع «وفيات الأعيان»، و«الأعلام» للزركلي (المترجم).

وعمر بن عبد العزيز، هو الذي ارتأى أن من الظلم أن يتولى أمرًا، يخص– في نظره– نسل علي، كرم الله وجهه، فآثر أن يتنازل عنه.

والإمام مالك، هو الذي تعرض للجلد في الأماكن العامة، لأنه دافع سلطانًا باغيًا. تلكم هي الفضائل: احتقار مجد حان موعده، ورفض سلطة لا تقوى على حق، وتحدٍّ يجابه به ظالم باغٍ، وهي التي حفظت في العالم الإسلامي سر الحياة الذي أودعه فيه القرآن.

ومن هنا ندرك سر القيمة التي خص بها (عالم الاجتماع) محمد ﷺ، الفضائل الخلقية باعتبارها قوة جوهرية في تكوين الحضارات. ولكن أوضاع القيم تنقلب في عصور الانحطاط لتبدو الأمور ذات خطر كبير، فإذا ما حدث هذا الانقلاب انهار البناء الاجتماعي، إذ هو لا يقوى على البقاء بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب؛ لأن الروح، والروح وحده، هو الذي يتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، فحيثما فقد الروح سقطت الحضارة وانحطت؛ لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوي بتأثير جاذبية الأرض.

وعندما يبلغ مجتمع ما هذه المرحلة، أي عندما تكف الرياح التي منحته الدفعة الأولى عن تحريكه، تكون نهاية (دورة) وهجرة (حضارة) إلى بقعة أخرى، تبدأ فيها دورة جديدة، طبقًا لتركيب عضوي تاريخي جديد.

وفي البقعة المهجورة يفقد العلم معناه كله، فأينما توقف إشعاع الروح يخمد إشعاع العقل، إذا يفقد الإنسان تعطشه إلى الفهم، وإرادته للعمل عندما يفقد الهمة و(قوة الإيمان):

فالعقل يختفي لأن آثاره تتبدد في وسط لا يستطيع أن يفهمها أو يستخدمها، ومن هذا الوجه يبدو أن أفكار ابن خلدون قد جاءت إما مبكرة أو متأخرة عن أوانها: فلم تستطع أن تنطبع في العبقرية الإسلامية التي فقدت مرونتها الخاصة، ومقدرتها على التقدم والتجدد. حتى إذا وهنت الدفعة القرآنية توقف العالم الإسلامي، كما يتوقف المحرك عندما يستنزف آخر قطرة من الوقود. وما كان لأي معوض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام المنبع الوحيد للطاقة الإنسانية، ألا وهو (الإيمان). ولذا لم تستطع (النهضة التيمورية) التي ازدهرت في القرن الرابع عشر حول مغالي سمرقند، أو الإمبراطورية العثمانية، كلاهما أن تمنح العالم الإسلامي (حركة) لم يعد هو في ذاته يملك مصدرها.

لقد بلغت عوامل التعارض الداخلية قمتها، وانتهت إلى وعدها المحتوم، وهو تمزق عالم واهن، وظهور مجتمع جديد ذي معالم وخصائص واتجاهات جديدة، فكانت تلك مرحلة الانحطاط، إذ لم يعد الإنسان والتراب والوقت عوامل حضارة، بل أضحت عناصر خامدة ليس لها فيما بينها صلة مبدعة.

ومع ذلك فمن المناسب أن نزيل هنا لبسًا قد يقع فيه بعض القراء: هو أن الإيمان لم يفقد مطلقًا سيطرته في العالم الإسلامي، حتى في عهود الانحطاط، بل إن هذه الملاحظة تصبح جوهرية حين يكون الأمر أمر تقويم أخروي للقيم الروحية، أما حين نتناول المشكلة من الوجهة التاريخية والاجتماعية فينبغي ألا نخلط نجاة المرء في عاقبة أمره بتطور المجتمعات.

فدور الدين الاجتماعي منحصر في أنه يقوم (بتركيب) يهدف إلى تشكيل قيم، تمر من الحالة الطبيعية إلى وضع نفسي زمني، ينطبق على مرحلة معينة لحضارة، وهذا التشكيل يجعل من (الإنسان) العضوي وحدة اجتماعية، ويجعل من (الوقت)- الذي ليس سوى مدة زمنية مقدرة (بساعات تمر)- وقتًا اجتماعيًّا مقدرًا (بساعات عمل)، ومن (التراب)- الذي يقدم بصورة فردية مطلقة غذاء الإنسان في صورة استهلاك بسيط- مجالاً مجهزًا مكيفًا تكييفًا فنيًّا، يسد حاجات الحياة الاجتماعية الكثيرة، تبعًا لظروف عملية الإنتاج.

فالدين إذن هو (مركّب) القيم الاجتماعية، وهو يقوم بهذا الدور في حالته الناشئة، حالة انتشاره وحركته، عندما يعبر عن فكرة جماعية.

أما حين يصبح الإيمان إيمانًا جذبيًّا دون إشعاع، أعني نزعة فردية، فإن رسالته التاريخية تنتهي على الأرض، إذ يصبح عاجزًا عن دفع الحضارة

وتحريكها، إنه يصبح إيمان رهبان، يقطعون صلاتهم بالحياة، ويتخلون عن واجباتهم ومسؤولياتهم، كأولئك الذين لجؤوا إلى صوامع المرابطين منذ عهد ابن خلدون.

فالتاريخ يبدأ بالإنسان المتكامل الذي يطابق دائمًا بين جهده وبين مثله الأعلى وحاجاته الأساسية، والذي يؤدي في المجتمع رسالته المزدوجة، بوصفه ممثلاً وشاهدًا[(١)]. وينتهي التاريخ بالإنسان المتحلل؛ بالجزيء المحروم من قوة الجاذبية، بالفرد الذي يعيش في مجتمع منحل، لم يعد يقدم لوجوده أساسًا روحيًّا، أو أساسًا ماديًّا.

فليس أمامه حينئذ إلا أن يفر إلى صوامع المرابطين، أو إلى أي مستقر آخر، وهذا الفرار صورة فردية للتمزق الاجتماعي.

(١) مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾[البقرة/ ١٤٣].

 إنسان ما بعد الموحدين

«يا للهول، لقد اقتربت الساعة التي لن يطلق الإنسان بعدها سهم هواه فوق رؤوس البشـر، ويومئذ تكف أوتار قوسه عن الرنين»

نيتشه

عندما نقوم بتحليل نشاط الأفراد وأذواقهم في بيئة معينة، نجد عوائد سائدة، تنتقل فيما بينهم كابرًا عن كابر، فهناك وراثة اجتماعية، كما أن هناك وراثة جسمية.

ومن اليسير علينا أن نلاحظ هذا الأمر في بلاد كإنجلترا، حيث (يميل) الناس إلى المحافظة، كما أن هذا (الميل) أكثر ظهورًا في العالم الإسلامي، خلال عصور الانحطاط، حينما أصيبت الأوضاع الاجتماعية كلها بالجمود.

على أن هذين الشكلين من أشكال (الميل) ليسا من نوع واحد، إذ إن أحدهما يدل على الكفاءة، والآخر يدل على العطل؛ فالإنجليزي يتمسك بمجموعة من التقاليد، يراها ضرورية للتوازن القومي المطبوع بطابع الحركة، وهو يتمسك بها عن طيب خاطر، على حين أن الفرد في المجتمع الإسلامي عاجز عن التقدم، والتخلي عما تعارف عليه الناس، عاجز عن اجتياز مراحل تاريخية

جديدة، عاجز عن ابتكار المعاني والأشياء الجديدة وتمثلها، فالميل إلى المحافظة هنا ليس إراديًّا، بل هو حقيقة افتقار ونقص.

إن ألوان نشاط الفرد وأفكاره في كل مجتمع تنسج دائمًا على منوال الوراثة، ويكفينا أن ننظر إلى طفل يلعب لكي ندرك أهمية الوراثة الاجتماعية، وقوتها الموجهة، فتقاليد المجتمع تتمثل في لعب الطفل، الذي يعد صورة أولية فطرية من النشاط الإنساني.

ويمكننا أن نرى هذه الصفات أينما توجهنا، حيث تأخذ الحياة الاجتماعية خلال القرون الأشكال الجمالية والأخلاقية والفنية نفسها.

فإذا ما درسنا أوجه النشاط في بلد معين، وجب علينا لكي نفهمها أن نردها إلى إطار حضارة، تستمد منها الحياة أشكالها، ويشكل فيها الفرد دائمًا أفكاره وضروب نشاطه، على المنوال الذي صنعته القرون والأجيال.

وليس من قبيل المصادفة أن نرى (الحاوي) يجمع حوله الأطفال في سمرقند وفي مراكش، وهو يلوح لهم بثعابينه، إن معنى هذا أن مشكلة العالم الإسلامي واحدة- لا أقول في أشكالها السياسية أو العنصرية، وإنما في جوهرها الاجتماعي- هذا الرأي يتيح لنا، بل يفرض علينا وضع المشكلة في نطاق التاريخ؛ وعليه فليس من باب اللعب بالألفاظ، بل من الضرورة المنطقية، أن تقرر هنا أن العالم الإسلامي لا يعيش الآن في عام ١٩٤٩، بل في عام ١٣٦٩ هـ.

وإنا لمضطرون إلى أن نؤكد هذا التاريخ، لأنه يسجل نقطة انطلاق في (تطور تاريخي) ترجع إليه سائر مشكلات العالم الإسلامي، وأشكالها المختلفة التي تسمى هنا (مشكلة جزائرية)، وهناك (مشكلة جاوية)، فالقاسم المشترك في هذه المشكلات جميعًا هو – في الواقع– المشكلة الإسلامية، وتسلسلها التاريخي منذ الهجرة. ولو أننا ترجمنا حركة هذا التسلسل إلى منحنى بياني، فربما رأيناه في بعض مراحله– عصر ابن خلدون مثلاً – يتجه إلى أسفل، وهذه النقطة هي التي تسجل انقلاب القيم الإسلامية الحقة إلى أشياء لا قيمة لها.

لم يكن الانقلاب فجائيًّا، إذ هو النهاية البعيدة للانفصال الذي حدث في «صفين»، فأحل السلطة العصبية محل الحكومة الديمقراطية الخليفية، فخلق بذلك هوة بين الدولة وبين الضمير الشعبي، وكان ذلك الانفصال يحتوي في داخله جميع أنواع التمزق، والمناقضات السياسية المقبلة في قلب العالم الإسلامي.

فإذا ما تناولنا الظواهر من جانبها السياسي، وجدنا أن هذا الانفصال الأول إنما كان إحدى (الأزمات) التي تغير نظام بلد معين خلال التاريخ. لكن يأتي يوم ينعدم فيه الفرد القادر على حفظ السلطان، الفرد القادر على تولي الأمر وتسويته على نظم جديدة، وحينئذ يخر الصولجان من تلقاء ذاته فينحطم، ويستحيل إلى (صويلجانات) يتلقفها صغار الملوك.

هذه اللحظة هي نقطة الانكسار في منحنى التطور التاريخي، وهي لحظة انقلاب القيم داخل حضارة معينة.

وهنا لا نواجه تغيرًا في النظام السياسي، بل إن التغير يصيب الإنسان ذاته، الإنسان المتحضر الذي فقد همته المحضِّرة، فأعجزه فقدها عن التمثل والإبداع.

وليس من الصواب أن نبحث عن النظم، بل عن العوامل الإنسانية المتمثلة في عجز الناس عن تطبيق مواهبهم الخاصة على التراب والوقت.

إن التركيب الأساسي نفسه قد تحلل فتحللت معه الحياة الاجتماعية، وأخلت مكانها للحياة البدائية.

ويؤرخ لتلك الظاهرة في التاريخ الإسلامي بسقوط دولة الموحدين، الذي كان في حقيقته سقوط حضارة لفظت آخر أنفاسها.

ثم يبدأ تاريخ الانحطاط بإنسان ما بعد الموحدين، ففي عهد ابن خلدون استحالت القيروان قرية مغمورة، بعد أن كانت في عهد الأغالبة قبة الملك، وقمة الأبهة، والعاصمة الكبرى التي يقطنها مليون من السكان، ولم يكن حظ بغداد وسمرقند خيرًا من ذلك، لقد كانت أعراض الانهيار العام تشير إلى نقطة الانكسار في المنحنى البياني.

فإذا نظرنا إلى هذا الوضع نظرة اجتماعية، وجدنا أن جميع الأعراض التي ظهرت في السياسة أو في صورة العمران، لم تكن إلا تعبيرًا عن حالة مرضية يعانيها الإنسان الجديد- إنسان ما بعد الموحدين- الذي خلف إنسان الحضارة الإسلامية، والذي كان يحمل في كيانه جميع الجراثيم التي سينتج عنها في فترات متفرقة جميع المشاكل التي تعرض لها العالم الإسلامي منذ ذلك الحين. فالنقائص التي تعانيها النهضة الآن، يعود وزرها إلى ذلك الرجل الذي لم يكن طليعة في التاريخ، فنحن ندين له بمواريثنا الاجتماعية، و بطرائقنا التقليدية التي جرينا عليها في نشاطنا الاجتماعي، ليس ذاك فحسب، بل إنه يعيش الآن بين ظهرانينا، وهو لم يكتف بدور المحرك الخفي الذي دفعنا إلى ما ارتكبنا من خيانة لواجبنا، وأخطاءٍ في حق نهضتنا، بل لقد اشترك معنا في فعلنا؛ لم يكتف بأن بلغنا نفسه المريضة التي تخلقت في جو يشيع فيه الإفلاس الخلقي والاجتماعي والفلسفي والسياسي، فبلغنا ذاته أيضًا.

هذا الوجه المتخلف الكئيب ما زال حيًّا في جيلنا الحاضر، نصادفه في المظهر الرقيق البريء الذي يتميز به فلاحنا الوديع القاعد، أو راعينا المترحل، المتقشف المضياف. كما نصادفه في المظهر الكاذب الذي يتخذه ابن أصحاب (المليارات) نصف المتعلم، الذي انطبع في الظاهر بجميع أشكال الحياة الحديثة، فأكسبه (مليار) أبيه وشهادة (البكالوريا) مظهر الإنسان العصري، بينما تحمل أخلاقه وميوله وأفكاره صورة (إنسان ما بعد الموحدين).

وطالما ظل مجتمعنا عاجزًا عن تصفية هذه الوراثة السلبية التي أسقطته منذ ستة قرون، وما دام متقاعسًا عن تجديد كيان الإنسان طبقًا للتعاليم الإسلامية الحقة، ومناهج العلم الحديثة، فإن سعيه إلى توازن جديد لحياته وتركيب جديد لتاريخه سيكون باطلاً عديم الجدوى.

إن العلوم الأخلاقية والاجتماعية والنفسية تعد اليوم أكثر ضرورة من العلوم المادية، فهذه تعد خطرًا في مجتمع ما زال الناس يجهلون فيه حقيقة أنفسهم، ومعرفة إنسان الحضارة وإعداده أشق كثيرًا من صنع محرك أو ترويض قرد على استخدام رباط عنق. وإنسان ما بعد الموحدين في أية صورة كان - باشا أو عالمًا مزيفًا أو مثقفًا مزيفًا أو متسولاً - يعد عمومًا عنصرًا جوهريًا فيما يضم العالم الإسلامي من مشكلات منذ أفول حضارته، وهو عنصر لا ينبغي أن يغيب عن أنظارنا عندما ندرس نشأة المشكلات وحلولها التي تشغل اليوم - فيما يبدو - الضمير الإسلامي.

وربما رأينا من الضروري على الأقل، أن تقوم ألوان النشاط الدالة على يقظة الضمير الإسلامي في مختلف قطاعات الحياة الاجتماعية، على أساس دراسة علمية للعوامل السلبية، وأسباب العطل الضارب بطنبه في حياتنا.

فإذا كان عسيرًا أن نتعرف على (إنسان ما بعد الموحدين)، إلا إذا تشخص في سمات رجل كـ «آغا خان»، فإنه على أية حال تجسيد للقابلية للاستعمار،

والوجه النموذجي للعصر الاستعماري، والبهلوان الذي أسند إليه المستعمر القيام بدور (المستعمَر)، وهو أقل لأن يقوم بجميع الأدوار، وحتى ولو اقتضاه الموقف أن يقوم بدور (إمبراطور).

 الاتصال الأول بين أوربة والعالم الإسلامي

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾
[الحجرات/ ١٣]

استمد إنسان أوربا دائمًا غذاءه من الأرض، منذ كان يشيد حياته وسط المستنقعات، ولقد هيأت هذه الضرورة الحيوية جميع العناصر الأولية في (الحضارة الزراعية) أو (الحضارة الخضراء)، على ما ذهب إليه أحد علماء الاجتماع الفرنسيين.

وكان دور هذه الضرورة أنها حققت منذ عهد مبكر (تركيب) عبقرية الإنسان مع عناصر التراب، فوجد الإنسان نفسه يعيش في بيئة مكيفة، تفرض عليه سلوكًا يتفق وعلاقات الجوار الوثيقة، تلك العلاقات التي خلقت فكرة الملكية، وسنَّت حدودها بوصفها مجالاً للحياة الإنسانية؛ للمنزل وللأسرة، وكان هذا (المجال الحيوي) مكيفًا في جوهره طبقًا لضروب نشاط موسمية منتظمة، فكون هذا النشاط لدى الفرد فكرة جد واضحة هي فكرة العمل اليومي، أي إنه لم يزوده بفكرة غامضة عن (الجهد في سبيل لقمة العيش)، تلك التي تسود البيئات اليدوية.

وهنا تدخل فكرة الزمن الاجتماعية بدورها في (التركيب) الأوَّلي، فلقد دفع المناخ الإنسان إلى استخدام النار عنصرًا أساسيًّا في حياته، وإلى تأثيث بيته تبعًا لظروف عمله، وتبعًا للمناخ الذي يحيط به، ولاستخدامه النار. وبذلك صارت المنضدة والكراسي ضرورية لحياة الأسرة، يجتمع أفرادها ساعات معينة لتناول وجبات مشتركة.

أما خارج البيت فقد كانت هذه الأسرة متصلة ببقية الأسر المجاورة طبقًا لشروط معينة.

فتولدت عن ذلك الروح القروية بين الجموع المحلية، وهي التي أدت فيما بعد إلى وجود الحياة الاجتماعية شيئًا فشيئًا، وبهذا اندمج الفرد في وضع تنطبق عليه شرائط الحياة المستقرة ومطامحها.

هذا المنوال هو الذي نسجت عليه الحياة الأوربية في أصولها البعيدة، لذلك لم تفلح السيطرة الرومانية أو الزحوف الجرمانية في تعديله خلال القرون، حتى إننا نرى اليوم المرأة الأوربية تنزل إلى الحقل لتأخذ بيدها قبضة من العشب لأرانبها، بينما طفلها يلهو بلعبه الريفية. فهذه صورة من صميم مجتمع تغلغل فيه معنى المنفعة. ثم تفد إليه تعاليم المسيح وفلسفة ديكارت لتكمل هذه الصورة، فتمده الأولى بالاتجاه نحو العموم، وبذلك تمنحه ما كان يفتقر إليه استقراره من حركة ونشاط، وتنظم الثانية ضروب نشاطه الأساسية تنظيمًا علميًّا، كما تدفعه دفعًا مثيرًا إلى الازدهار الصناعي الذي سينتج عن تطوره.

في هذا المجتمع ذي الفضائل الجذبية الأثرة – التي سنَّت التعاون وجهلت سنة الضيافة – أودعت المسيحية (خميرة) التوسع الأخلاقي، الذي استخدم فيما بعد ذريعة للحروب الصليبية، وللمشاريع الاستعمارية.

حتى إذا جاءت الحروب الصليبية وجدنا الحضارة الأوربية تخرج عن حدودها لتجني حصادًا طيبًا من الحضارة الإسلامية، ودفعتها هذه الاتجاهات أيضًا إلى اكتشاف أمريكا، وهنا نشهد انفصالاً عميقًا بين أوربا التي صارت صاحبة الكلمة العليا وبين بقية الإنسانية، وهو انفصال يفسر لنا سياسة العالم منذ أربعة قرون، كما يفسر لنا الاختلال الراهن في أوضاعه السياسية.

ومهما يكن من شيء، فإن هذا المجتمع الذي طبع بعبقرية الأرض في صميمه، والذي انعدم فيه تقريبًا تصور العلاقات البشرية، هذا المجتمع هو الذي اكتشف العالم الإسلامي حوالي نهاية القرن الثامن عشر.

لم يكن الفرد في ذلك العالم الإسلامي يطلب رزقه من الأرض، إذ كانت فقيرة عن أن تمده به، بل كان يطلبه من الحيوان، فهو راع مترحل أو محارب، ولم يكن ممكنًا تحديد البقعة التي يعيش فيها، أو تحديد (مجاله الحيوي)، إلا بتحديد أقرب منطقة من مسكنه، نزل بها المطر لآخر مرة. وكان مسكنه ذاته متنقلاً بحكم الضرورة، وبذلك لم تكن قطع الأثاث ضرورية له، إذ لماذا يستقر في أرض لا تمده بحاجته من الزاد؟

وما كان لإنسان يعيش حياته متنقلاً من نَجْد[١] إلى سَهْل، ومن ربوة إلى وادٍ، أن يمارس نشاطًا منتظمًا، وعلى الرغم من أنه كان أحيانًا يقوم بجهد مُضْنٍ، تجشمه إياه حرفته بوصفه راعيًا أو مغيرًا، فقد كان يجهل تمامًا العمل المنظم اليومي، الذي يتصل بالأرض وأعبائها طوال الفصول.

وهو يكتفي أيضًا بما تمده به الشمس من حرارة تدفئه؛ ولذلك لم يستخدم النار إلا كشيء ثانوي في حياته، زِدْ على ذلك أن هذه الحياة السائحة التائهة لا تفرض علاقات جوار منظمة، لانعدام الملكية العقارية، أي إن غريزة التجمع لديه لم تَنْمُ إلا قليلاً، فهو لم يَسْعَ إلى الاندماج في نظام اجتماعي؛ لأن هذه العلاقات لم تكن لتؤتيه مطعمه ومشربه. والقبيلة التي ينتسب إليها لم تكن نظامًا معينًا ذا وَشَائِج[٢] اجتماعية، بل كانت قائمة على أسباب حيوية، أما علاقات الفرد خارج القبيلة، وبعبارة أخرى علاقاته الاجتماعية، فقد كانت منعدمة.

ذلك عالم غاية في الانقسام، متحلل إلى أفراد، عالم ذو فضائل طَرْدِيَّة تشعّ خارج نطاقه، فعلى الرغم من أنه كان يجهل التعاون جهله بفاعلية المادة، فقد كان مضيافًا يتعشق الكرم، ويهيم بالفخر وبالشعر وبالفروسية. هذا التحرك الدائب هو الذي يفسر لنا السرعة الخارقة التي امتاز بها الزحف الإسلامي، على الرغم من أن بعض المؤرخين حاولوا عبثًا أن يعللوه بأسباب خارجية.

---

(١) نَجْد: ما ارتفع من الأرض وصلُب. (هذا الهامش يشير إلى إضافة مراجعي مكتبة الإسكندرية إلى النص الأصلي للكتاب، وسوف يُستعمل الرمز (م) لاحقًا للإشارة إلى ذلك.

(٢) وَشَائِج: روابط أو علاقات. (م).

وعلى هذا المنوال جاء الإسلام لينسج حضارته العظيمة حين وهب للعالم تماسكًا وروحًا جماعيًّا، خطًّا له الاتجاه التاريخي بعد أن كانت تسوده الأهواء الفردية؛ لقد خلق القرآن من البدوي إنسانًا متحضرًا، يشهد بحضارته ما خلف لنا من علم زراعي ناضج في إسبانيا، وفي جنوب فرنسا.

واستقرار الإنسان على الأرض كان له نتيجته السريعة، فنشأ العلم والفن. وترعرعا في مجتمع منظم لم يعد الفرد يخضع فيه لمزاجه المتقلب، بل لنظم وقوانين.

حتى إذا كان القرن الثامن عشر، كان هذا العالم قد أتم منذ بعيد دورة حضارته، فإذا الفرد قد انتكس مرة أخرى إلى حياة يسرها له مجتمع متحلل مشلول النشاط، فيما عدا بعض البلدان التي ظلت محتفظة برمق الحضارة، كفاس والقيروان ودمشق، وهي بقايا مهيبة تعد الشاهد الوحيد على ماضٍ ضائع؛ لأن إنسان ما بعد الموحدين قد آثر العودة إلى حياة أسلافه البدو، على أن يركن إلى حياة متحضرة.

ولو قدر للمهندس أو الفنان الأوربي أن يشهد اليوم نهاية دورة حضارته، فسيعود حتمًا إلى سابق مهنته بستانيًّا أو مزارعًا، فهكذا عاد العالم الإسلامي إلى حالة اجتماعية قَبَلِيَّة مترحلة، عندما اكتشفه الغرب منذ قرن أو أكثر.

وليس يغيب عن بالنا، أن أوربا التي اعتقدت أن العناية قد اختارتها لتستودعها مصائر الإنسانية، قد أخذت منذ عصر «بوكاشيو»- حين كانت حضارتها ترتضع في مهدها لبان حضارة العرب- تتنكر للحضارة الإسلامية تنكرًا خالصًا سهلاً، وهاك ما قاله أحد الأوربيين في هذا الصدد، وهو الدكتور «غوستاف لوبون»، فإنه حين أراد أن يختتم دراسته عن (الحضارة العربية) اختتمها بهذا التأمل الحزين:

«لعل القارئ يتساءل: لماذا ينكر العلماء في هذه الظروف تأثير العرب، وقد كان أولى بهم أن يتنزهوا عن اعتبارات التفرقة الدينية؟ الحق أن استقلال آرائنا وتجردها ظاهري أكثر من أن يكون واقعيًّا، وأننا لا نكون ألبتة أحرارًا في تفكيرنا- كما ينبغي- حيال بعض الموضوعات، فلقد تجمعت العقد الموروثة، عقد التعصب التي ندين بها ضد الإسلام ورجاله، وتراكمت خلال قرون سحيقة حتى أصبحت ضمن تركيبنا العضوي».

هذا النص يوضح بصورة غير مباشرة، ولكنها صريحة، موقف الحضارة الأوربية في وجه العالم الإسلامي منذ بداية التاريخ الاستعماري، وهو موقف يتفق وموقف هذا العالم الإسلامي من (أشياء) أوربا (وأفكارها)، حين ينظر إليها باحتقار شديد، مؤكدًا أنه المستقر الوحيد لفضل الله ومواهبه.

فمن هذه الحقائق يسهل علينا أن نتخيل ضروب التناقض الداخلي التي جلبها الغرب إلى العالم الإسلامي القديم.. عالم إنسان ما بعد الموحدين.

الفصل الثاني

النهضـــة

 حركة الإصلاح

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾

[الرعد/ ١١]

لم يصطحب الأوربي، عندما حل بالعالم الإسلامي في مطلع القرن الأخير من العالم المسيحي سوى بعض استعدادات نفسه، تلك النفس الطيبة التي تكشف النظرة الفاحصة داخلها عن مجمع للفضائل الجذبية، تميزت بها نفس مغلقة كثيفة تجاه المسلمين.

والواقع أن النفس المسيحية في خارج إطارها، أعني في صِلاتها الواقعية بالعالم الإسلامي، تنقلب إلى نفس مستعمِرة، غذت طموحها- قبل إبحارها إلى شواطئ البربر أو سواحل الهند أو جزر السند- بأحاديث سمر عن منقطة كنوز خيالية في «الألدرادوس»، والقوم جلوس حول المدفأة، فهي تبحث بدورها لاكتشاف كنوز «بيرو»، إذ لم تشهد الإنسانية تعطشًا عارمًا إلى الذهب، كما كان ذلك بعد اكتشاف المستعمرات.

ومع ذلك فنحن لا نريد هنا أن نصدر حكمًا أخلاقيًّا، بل إننا ننظر إلى المسألة نظرة اجتماعية، فإن الأوربي قد قام منذ قرنين بدور نافع في تاريخ العالم، ومهما كان في موقفه من انفصال عن بقية الإنسانية المحتقرة في نظره، والتي لا

يرى فيها سوى سلم إلى مجده، فإنه قد أنقذ العالم الإسلامي من فوضى القوى الخفية، التي يغرق فيها كل مجتمع يستبدل الخيال الساذج بالروح، والخيال الساذج ظِلٌّ مشوه لتصورات المعتوهين الذين فقدوا ببعدهم عن معنى الواقع عبقرية الأرض.

لقد منح نشاط الأوربي- إنسان ما بعد الموحدين- إلهامًا جديدًا لقيمته الاجتماعية، حين نسف وضعه الاجتماعي الذي كان يعيش فيه راضيًا بالدُّون[١]، وحين سلبه وسائله التي كان يتبطل بها[٢] هادئ البال حالمًا. فإنسان أوربا قام - دونما قصد - بدور (الديناميت) الذي نسف معسكر الصمت والتأمل والأحلام، وبذلك شعر إنسان ما بعد الموحدين، كما شعر بوذي الصين وبرهمي الهند، بهزة انتفض بعدها مستيقظًا، ليجد نفسه في إطار جديد لم تصنعه يداه، وأمام ضرورتين مُلِحَّتَيْن: فهو ملزم- على الرغم من تأخره وانحطاطه- بأن يحافظ على الحد الأدنى من كرامته، وهو أمر يتطلبه الإسلام لجميع معتنقيه، حتى في المجتمعات البدائية في إفريقية الوسطي، وهو ملزم أيضًا بأن يضمن لنفسه الحد الأدنى من الحياة، في مجتمع قاس، لا يعول ألبتة صعلوكًا يعيش على الغارة، أو متزهدًا يعيش على صدقات الناس، أو ولدًا محظوظًا يعيش على موارد أسرته، فقد زالت من الوجود كل إمكانيات التبطل من ذلك الحين.

(١) الدُّون: الهَوَان، الضعف. (م).

(٢) يَتَبَطّل بها: يستغني بها عن العمل. (م).

لقد وجد المسلم أن عليه أن يبحث عن أسلوب في المعيشة يتفق وشرائط الحياة الجديدة، في المجالين: الخلقي والاجتماعي.

ولسوف نجد أن الحركات التاريخية، ستتولد عما قريب من ذلك البحث الغامض، الذي امتزج بقلق قديم خلفته في الضمير الإسلامي منذ قرون كتب ابن تيمية، وهي الحركات التي ستخلع على العالم الإسلامي صبغته الراهنة.

هذه الحركات قد صدرت عن تيارين: تيار الإصلاح الذي ارتبط بالضمير المسلم، وتيار التجديد وهو أقل عمقًا، وأكثر سطحية، وهو يمثل مطامح طائفة اجتماعية جديدة تخرجت في المدرسة الغربية، ومن أمثلتها الحركة الجامعية التي قامت في «عليكرة» بالهند(١).

أما التيار الأول: فيبدو أنه قد خط طريقه في الضمير المسلم منذ عصر ابن تيمية. كما يخط تيار الماء مجراه في باطن الأرض، ثم ينبجس هنا وهناك من آن لآخر، وابن تيمية لم يكن (عالمًا) كسائر الشيوخ، ولا متصوفًا كالغزالي، ولكن كان مجاهدًا يدعو إلى التجديد الروحي والاجتماعي في العالم الإسلامي. هذا التيار هو الذي أدى إلى تكوين إمبراطورية الموحدين القوية في إفريقية الشمالية

(١) زعيم هذه الحركة هو السيد «أحمد خان» المصلح الإسلامي المشهور (١٨١٧– ١٨٩٨)، وقد حدد لجامعته أغراضًا ثلاثة: أن تعلم المسلمين الثقافة الغربية والشرقية في غير تعصب ولا جمود، وأن يُعنَى فيها بحياة الطلبة الاجتماعية، وأن يُعنى نظام الكلية بترقية العقل وترقية البدن، أي بالتربية والتعليم معًا، وقد كان المبدأ الذي سارت عليه هو: الإقبال على العلم والبعد عن السياسة، وإن كانت قد تعرضت من أجل هذا لنقد شديد.

«المترجم».

على يد «ابن تومرت»، وهو الذي أدى إلى إنشاء دولة الوهابيين في الشرق على يد «محمد بن عبد الوهاب»، ثم اكتسحها «محمد علي» بإيعاز من الباب العالي، وتأييد من الدول الغربية عام ١٨٢٠، ومع ذلك فقد بقي روح الوهابية حيًّا حتى تمكن القائمون بها من الظهور مرة أخرى عام ١٩٢٥ في صورة المملكة الوهابية الحديثة.

بيد أننا نلاحظ هنا أن هذه الحركة قد وجدت منذ سقوط الدولة الوهابية الأولى، أي منذ قرن تقريبًا، الضمير الذي يعكسها لدى العالم الإسلامي الحديث، ضمير «جمال الدين الأفغاني»، الذي فرَّ في شَعَف الجبال[1] هربًا من طابع المهانة الذي كان يلصقه مجتمع ما بعد الموحدين بالفرد، ليجعل منه ضحية أو متملقًا.

لقد كان جمال الدين - إلى جانب أنه رجل (فطرة) - رجلاً ذا ثقافة فريدة عُدَّت فاتحة عهد (رجل الثقافة والعلم) في العالم الإسلامي الحديث، ولعل هذه الثقافة هي التي دفعت الشبيبة المثقفة على إثره في إسطنبول وفي القاهرة وفي طهران، وهي الشبيبة التي سيكون من بينها قادة حركة الإصلاح.

لقد حاول المستشرق «جب» أن يشكك في مواهب هذا الرجل العقلية، ولكن الذي لا شك فيه أنه أول من جرؤ منذ قرن على التحدث عن (الوظيفة الاجتماعية للأنبياء)، في عالم ساقط هو (عالم ما بعد الموحدين).

(١) شَعَف الجبال: رؤوسها، قممها. (م).

ولقد شاءت الأقدار أن تجعل من هذا الرجل في التاريخ الشاهد الصادق، والحكم الصارم على مجتمع انتهى أمره في هدوء إلى الانحلال، بينما أخذ الاستعمار يستقر على أرضه. ويبدو أن الباعث الحقيقي الذي غرس في ضمير هذا الرجل إرادة إصلاح مجتمعه إنما هو ثورة «السيباي» التي أخمدت بالدماء، لقد شهد جمال الدين في هذه المأساة مشهد الإفلاس الروحي والمادي في العالم الإسلامي، وهو إفلاس استتبعه فشل تلك الثورة، وأكدته في صورة ما حركة «عليكرة» التي ظهرت بالهند عقب تلك الأحداث الدامية، فكانت بمثابة خيانة للإسلام والمسلمين في نظر جمال الدين، وبذلك أعلن على الفور الحرب ضد النظم البالية، وضد الأفكار المميتة.

وكان هدفه الأول: أن يقوض دعائم نظم الحكم الموجودة آنذاك، كما يعيد بناء التنظيم السياسي في العالم الإسلامي على أساس (الأخوة الإسلامية) التي تمزقت في «صفين»، وبددتها النظم الاستعمارية نهائيًّا، وكان هدفه الثاني: أن يكافح (المذهب الطبيعي) أو (المذهب المادي) الذي يعتقد أنه كامن في تعاليم «أحمد خان» التي كان ينشرها في جامعة «عليكرة»، وأنه راجع إلى التأثير الخفي لأفكار الغرب، ولقد يبدو أن موقفه هذا يحمل طابع (الرجعية) إذا ما استخدمنا المصطلح الحديث، لاسيما أن هذه الحركة الجامعية المتهمة، قد اتضح فيما بعد أنها كانت عاملاً قويًّا في نهضة الإسلام بالهند. ولكنا لكي نستطيع إصدار مثل هذا الحكم على رجل كان باعثًا– غير منازع– للحركة الإصلاحية الحديثة، ينبغي

أن نثبت أن مجادلته لم تفد في توجيه تعاليم «عليكرة» فيما بعد، حين فرضت عليها تعديل اتجاهها.

ويبدو أننا هنا أمام حالة جد شبيهة بما جرى في الجامعة المصرية بعد قرن من الزمان، عندما نشر أحد أساتذتها إحدى النظريات الخطيرة[1]، هل يمكن لأحد أن يثبت في هذه الحالة أن موقف خصوم تلك النظرية- وخاصة السيد رشيد رضا- كان سلبيًّا سلبية لم يكن معها تأثير معدِّل لاتجاه الثقافة المصرية فيما بعد؟

إن إثباتًا كهذا سيكون عرضة للتكذيب، حتى من جانب ما كتبه الدكتور «طه حسين» فيما بعد. وأية كانت وجهة الأمر فإن دور «جمال الدين» لم يكن دور مفكر يتعمق المشكلات لينضج حلولها، فإن مزاجه الحاد لم يكن ليسمح له بذلك، لقد كان قبل كل شيء مجاهدًا، ولم تكن ثقافته النادرة سوى وسيلة جدلية، مهما هبطت أحيانًا إلى مستوى الجماهير، فأصبحت وسيلة نشاط ثوري.

لقد كان لهذا النشاط أهمية نفسية وأدبية أكثر من أن تكون له أهمية سياسية في العصر الذي كان يعيش فيه، حين كان العالم الإسلامي غارقًا في خمود شامل، وكان من فائدة هذا النشاط أنه فجر المأساة الإسلامية في الضمير المسلم ذاته. ولكن يبدو أن استيقاظ هذا الضمير بما احتوى من مأساة، لم يكن جزءًا من خطة منهجية وضعها «جمال الدين»، فإن كتاباته القليلة التي تميزت

---

(١) نظرية الدكتور طه حسين «في الشعر الجاهلي» ١٩٢٦.

بالجدل ضد الطبيعيين، أو ضد «أرنست رينان»، لا تثبت شيئًا من هذا. بيد أنه إذا لم يكن «جمال الدين» قائدًا أو فيلسوفًا للحركة الإصلاحية الحديثة، فلقد كان رائدها، حين حمل ما حمل من القلق، ونقله معه أينما حَلّ، وهو القلق الذي ندين له بتلك الجهود المتواضعة في سبيل النهضة الراهنة، وكان رائدها أيضًا حين جهد في سبيل إعادة التنظيم السياسي للعالم الإسلامي، وإن كان قد قصد بذلك التنظيم: تنظيم جموع الشعب وإصلاح القوانين، دون أن يقصد إلى إصلاح الإنسان الذي صاغه عصر ما بعد الموحدين.

لقد أدرك «جمال الدين» بصادق فطنته، ما أصاب مجتمعه من عفونة وفساد، فاعتقد أنه بدلاً من أن ينصرف إلى دراسة العوامل الداخلية التي أدت إلى هذا الوضع، يستطيع أن يقضي عليه، بالقضاء على ما يحيط به من نظم وقوانين.

وربما كان هذا الرأي صادقًا، لو أنه أدى إلى الثورة الضرورية، فإن الثورات تخلق قيمًا اجتماعية جديدة صالحة لتغيير الإنسان، بيد أن «جمال الدين» لم يحسن تشخيص الدافع إلى تلك الثورة، وما كان لثورة إسلامية أن تكون ذات أثر خلاق، إلا إذا قامت على أساس (المؤاخاة) بين المسلمين، لا على أساس (الأخوة) الإسلامية– وفرق ما بين (المؤاخاة) وبين (الأخوة)؛ فإن الأولى تقوم على فعل ديناميكي، بينما الثانية عنوان على معنى مجرد، أو شعور تحجر في نطاق الأدبيات.

و(المؤاخاة) الفعلية: هي الأساس الذي قام عليه المجتمع الإسلامي.. مجتمع المهاجرين والأنصار. فإذا كان «جمال الدين» باعث الحركة الإصلاحية ورائدها، وما زال بطلها الأسطوري في العصر الحديث[١]، فإنه لم يكن في ذاته (مصلحًا) بمعنى الكلمة.

وبذلك كان على الشيخ «محمد عبده» أن يواجه مشكلة الإصلاح في شتى نواحيه، كان الشيخ عبده مصريًّا أزهريًّا، ومصر منذ عهود سحيقة أمة زراعية مرتبطة بالأرض، أي أنها كانت على طول التاريخ مجتمعًا يتكون فيه الفرد وسط جماعة، فهو لذلك مزود بغريزة الحياة الاجتماعية، والأزهر من ناحية أخرى كان يمد الحياة الاجتماعية بعقليات مستمسكة بدينها، محافظة على أصولها.

وبهذا التكوين واجه الشيخ «عبده» مشكلة الإصلاح، فبعد أن أدرك حقيقة المأساة الإسلامية وجد من الضروري أن ينظر إليها بوصفها مشكلة اجتماعية، على حين أن أستاذه «جمال الدين» ذا العقل القبلي العفوي قد تناولها من الزاوية السياسية.

فالفضل في نشأة الحركة الإصلاحية واتجاهها الذي اصطبغت به، يعود إلى تلك الاستعدادات الأصيلة لدى الشيخ المصري، الذي كان بحق أستاذ تلك المدرسة.

(١) تحدث الكاتب الجزائري «علي الهمامي» – المقيم الآن بمصر– عن السيد «جمال الدين الأفغاني» في كتاب له عن سيرته فقال: «لسوف تذكر البلاد الإسلامية جميعًا اسم (جمال الدين) كما تذكر بلاد اليونان اسم (هوميروس) بين الخالدين من أبنائها» ١٩٥٤.

ويبدو أن غريزة الأرض، التي هي جوهر النزعة الاجتماعية، إلى جانب الروح الأزهري قد أوحيا- كل على حدة- بحلول للمشكلات التي واجهت الشيخ، وربما كان ذلك بسبب ما أطلق عليه «جب» تسمية (الذرية)، فلقد كان الشيخ «عبده» يعلم علم اليقين، أنه لكي يتحقق الإصلاح، يجب أن يبدأ خطوته الأولى من (الفرد)، ولقد وجد أساس هذه الفكرة في كتاب الله حيث قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾ [الرعد/ ١١] في هذه الآية- التي أصبحت شعار تلك المدرسة، ولاسيما عند الإصلاحيين بشمال إفريقية- نجد أن نفس الفرد هي العنصر الجوهري في كل مشكلة اجتماعية، فكيف نغير هذه النفس؟

هنا يتدخل عقل الشيخ «عبده» الأصولي، فلقد ظن - كما ظن فيما بعد الدكتور «محمد إقبال» - أن من الضروري إصلاح (علم الكلام) بوضع فلسفة جديدة، حتى يمكن تغيير النفس.

بيد أن كلمة (علم الكلام) ستصبح قدرًا مسلطًا على حركة الإصلاح، القدر الذي حاد بها جزئيًّا عن الطريق، حين حَطَّ من قيمة بعض مبادئها الرئيسية كمبادئ (السلفية)، أي العودة إلى الفكرة الأصلية في الإسلام؛ فكرة (السلف).

وعلم الكلام لا يتصل في الواقع بمشكلة النفس، إلا في ميدان العقيدة أو المبدأ، والمسلم حتى مسلم ما بعد الموحدين، لم يتخلَّ مطلقًا عن عقيدته، فلقد

ظل مؤمنًا، وبعبارة أدق ظل مؤمنًا متدينًا، ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها؛ لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي جذبية فردية، وصار الإيمان إيمان فرد متحلل من صِلاته بوسطه الاجتماعي، وعليه فليست المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي، وفي كلمة واحدة: إن مشكلتنا ليست في أن (نبرهن) للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه باعتباره مصدرًا للطاقة.

وتغيير النفس معناه إقدارها على أن تتجاوز وضعها المألوف، وليس هذا من شأن (علم الكلام)، بل هو من شأن منهاج (التصوف)، أو بعبارة أدق، هو من شأن علم لم يوضع له (اسم) بعد، ويمكن أن نسميه (تجديد الصلة بالله).

والتصوف الذي قاد إلى دروشة المرابطين وشعوذتهم، لا يمكن أن يقدم لنا الأساس الضروري للإصلاح، عندما نحث جهودنا إلى النهضة، فهو لا يستهدف سوى تطهير بعض الأنفس من الخطايا، على حين يهدف الإصلاح إلى توفير الدافع الداخلي لدى جماهير الشعب، تلك الجماهير المتعطشة إلى (انتفاضة القلب)، كيما تنتصر على ما أصابها من خمود[١].

(١) تحدث «شيرسترتون، Chersterton» عن الفوضى الروحية التي تعانيها أوربا الحديثة فأطلق عليها لقب (التصوف الحديث) حين قال: «لقد أخذت أوربا في العودة إلى التصوف، ولكن من غير طريق المسيحية، فكان أن عاد إليها تصوف يحمل معه سبعة شياطين أقوى منه بأسًا». وهذا الحكم ينطبق مع بعض التعديلات على طريقة المرابطين في مجتمع ما بعد الموحدين.

وربما لم تكن هذه الاعتبارات، لتخفى عن أعين القائمين على المدرسة الإصلاحية، لو أنها استطاعت أن تقوم بتركيب أفكارها، وتجميع عناصرها، لتوحد ما بين الأفكار الأصول التي ذهب إليها الشيخ «محمد عبده»، وبين الآراء السياسية والاجتماعية التي نادى بها «جمال الدين»، الأمر الذي كان يؤدي حتمًا إلى طريق أفضل من مجرد إصلاح مبادئ العقيدة، فموسى وعيسى ومحمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، لم يكونوا علماء كلام، ينطقون أفكارًا مجردة، ولكنهم في الحق كانوا مجمعين لتلك الطاقة الأخلاقية، التي أوصلوها إلى نفوس فطرية.

وعلم الكلام يمجد الجدال وتبادل الآراء، وهو في الوقت ذاته يشوه المشكلة الإسلامية ويفسد طبيعتها، حين يغير المبدأ (السلفي) في عقول المصلحين أنفسهم. هذه المناقضة اللاشعورية تضع في مكان (المشكلة النفسية) في النهضة (مشكلة كلامية)، فعلم الكلام لا يواجه مشكلة (الوظيفة الاجتماعية) للدين؛ لأن المؤمن لا يفيد شيئًا من مدرسة تعلمه مسألة وجود الله فحسب، دون أن تلقنه مبادئ الرجوع للسلف.

وينبغي أن نضيف إلى الأسباب التي أحصيناها، ما أطلق عليه «جب» عقدة (التسامي)، حتى نفسر تفسيرًا كاملاً أسباب انحراف الحركة الإصلاحية. وجدت هذه العقدة في الثقافة الأوربية على عهد «توماس الإكويني»، فاتخذت صورة تنحية كل ما من شأنه أن يدل على وجود تأثير إسلامي، واليوم تحدث

الظاهرة نفسها في الثقافة الإسلامية التقليدية، في صورة مقاومة لضغط الأفكار الغربية، فعمل «الشيخ عبده» في ميدان العقيدة كان في أقصاه (نزعة إلى المديح) اقتضاها هذا (التسامي).

إن تلخيصنا هذا النقد، يوشك ألا يطلعنا إلا على نقائص حركة الإصلاح، وربما فقدت بذلك في نظرنا قيمتها الاجتماعية، إن لم تفقد قيمتها التاريخية.

ومع ذلك، فإن جزءًا كبيرًا مما حققه العالم الإسلامي، وما قدره، راجع إلى مجهود الشيخ «عبده» ومدرسته، وأما ما بقي بعد ذلك فهو راجع إلى تيار المدنية الحديثة، وسنتناوله بالحديث فيما بعد.

فإذا كان الأزهري المصري الكبير، لم يحدد تمامًا المشكلة في الضمير المسلم، فلقد بسطها على الأقل في المجال الأدبي، مجال العقل.

ولقد كان للنشاط الإصلاحي في هذا المجال دوي وعمق، يشهد بهما ما شهده العالم الإسلامي كله تقريبًا من بعث أدبي، ذلك لأن علم الكلام، كان في الحقيقة أول جهد بذله الفكر الإسلامي للتخلص من نومه المزمن، وحسبنا أن نتصور ما يمكن أن يحدثه نشر كتاب كـ «رسالة التوحيد»، في عالم لم ير شيئًا من ذلك منذ عهد «ابن خلدون».

فللمرة الأولى منذ قرون تمخض عقل مسلم عن عمل فكري، وللمرة الأولى أيضًا دار نقاش، فمزق الصمت الذي خيم على الجامعات الإسلامية القديمة، حتى وجدنا أن الأزهر، وهو الجامعة الإسلامية الكبرى، بدأ يتناغم في روحه مع ما دار من نقاش أثاره «جمال الدين»، و«محمد عبده»؛ أما مناهجه وطرق التدريس فيه فقد بقيت تنتظر دورها، على الرغم من بعض المحاولات السطحية، أي إن الأزهر وهو المركز الأدبي في العالم الإسلامي لم يعترف إلا مؤخرًا بقانون الحركة والتقدم. وأدرك أن قبابه العظيمة لا تظل كمالاً دائمًا مطلقًا، بل أشياء تتدرج نحو الكمال. وهكذا بدأ الفكر الإسلامي ينشط في الحقل الفسيح الذي مهدته له حركة الإصلاح، لكن هذا الحقل الذي ظل بورًا قرونًا طويلة، كان قد أعشب بالنباتات الطفيلية في المجال الفكري، إن لم يكن في المجال الروحي، ولذلك كان من الضروري إزالة الأنقاض قبل البدء في عملية البناء.

وهنا تضاف نقائص المؤسسات إلى نقائص إنسان ما بعد الموحدين.

إن لكل مؤسسة حياتها وتاريخها وتقاليدها، وفي كلمة واحدة، جمودها الخاص الذي يتحدى أحيانًا إرادة الإنسان.

فإلى جانب ما اتصف به إنسان ما بعد الموحدين من (ذرية) وتزمت ونزوع إلى المديح، لم تستطع التخلص منه عقول المصلحين، إلى جانب هذا كله تقف عيوب ذات طابع جماعي، كالجدل والحرفية والتشبث بأذيال الماضي والتحليق في الخيال، وهي ما يطبع ثقافة ما بعد الموحدين.

فما السبيل إلى أن يتحرك العالم الإسلامي تحت أوزار القرون، وأثقال التقاليد، والعادات المتخلفة المتراكمة؟

لقد كان بحاجة إلى فكر ثوري كفكر «جمال الدين» يدعو إلى الهدم من أجل إعادة البناء، أو إلى فكر منهجي يجري عمليات التشذيب الضرورية لتحرير النظام القائم من أوزار التقاليد، على أساس منهج مرسوم، وكان لابد أولاً من إحصاء تلك العمليات الضرورية بأن يميز المصلحون خبيث (التقاليد) من طيبها.

إن لكلمة (تقاليد) في اللغة الغربية سحرًا آسرًا، فهي تستر خرافات المتصوفة وخزعبلاتها بستار الإسلام الجليل[١].

فأية مقارنة لتلك التقاليد بالإسلام، تنقي الثقافة الإسلامية من تلك المقدسات الوهمية التي تسمى (تقاليد)، ولقد قام بتلك المهمة على خير وجه الشيخ «عبد الحميد بن باديس»، فاستطاع أن يخلص الجزائر من تلك التقاليد الزائفة التي كانت تتجسد في الطريقة (المرابطية)، ولكن فردًا واحدًا يعجز عن القيام بتلك المهمة وحده.

ولقد كان الشيخ «محمد عبده» يواجه وحده هذا العبء في عصره، فقدم بوصفه مفكرًا أعظم مثال على العمل الأدبي، لعالم لم يتعود التفكير في

(١) لم يخطر ببالنا ونحن نكتب هذه السطور أن رجلاً كـ«الجلاوي» تواتيه الجرأة ليتحدث عن التقاليد باسم الإسلام (١٩٥٤ م).

مشكلاته، وبعث في جامعته- بوصفه عضوًا في مجلس إدارتها- حياة تدفعها إلى التناغم مع الأفكار الجديدة.

فالشيخ فضلاً عن أنه قام بعمليات تشذيب في الثقافة الإسلامية، قد كشف للعالم الإسلامي عن وجه الثقافة الغربية حين أدخلها في إعادة تنظيم جامعته الكبرى، وفي كتاباته التي حملت منها الإشعاع الأول، وسنجد أن هذه المحاولات جميعًا قد أدت إلى ما شهدته النهضة الحديثة من بعث فكري. بيد أنه بينما كان البعث (الميجي) في اليابان يوجهها نحو الصناعات، ظل بعث النهضة الإسلامية دهرًا طويلاً حبيسًا في مجال آخر، تحكمت فيه الميول الطبيعية لدي إنسان ما بعد الموحدين، وهو إنسان لا يكترث بالفاعلية، كما تحكمت فيه المساوئ الخاصة بالمؤسسات الثقافية، وقد أخطأت منذ بعيد هدفها الاجتماعي.

وقد أسهم المصلحون - وأقصد بهم الذين حملوا الراية بعد «محمد عبده» - بأنفسهم في إبقاء هذه الحال كما هي، إذ ظل الجدل سائدًا في المناقشات الأدبية؛ لم يكن المتجادلون يبحثون عن حقائق، وإنما عن براهين، ولم يكن المجادل ليستمع إلى محدثه، بل كان يغرقه في طوفان من الكلام، والجدل من أضر الأمور على كيان الأمة، إذ هو يقوم في عمومه على هيام أحمق بالكلمات.

وهنا يؤدي بنا المقام إلى الحديث عن (الحرفية)، فلقد أبدعت العبقرية العربية أجمل لغات الدنيا، ولكن هذه العبقرية كانت في موقفها مما أبدعت،

كالمثَّال الذي هَامَ بتمثاله، وقد أبدعه منقاشه، والغرام بالكلمات أخطر من الغرام بالمعدن أو الرخام أو الحجر، فهو يؤدي أولاً وقبل كل شيء إلى أن يفقد الإنسان حاسة تقدير الأمور على وجهها الصحيح، وهو أمر ضروري لكل جهد إيجابي من أجل البناء، وأقل عنوان في جريدة عربية يعطينا دليلاً على ما نقول، فمنذ عهد قريب أعلنت إحدى الصحف في تونس، عن عودة أحد الزعماء السياسيين بعد أن كان مبعدًا في الخارج، فوضعت اسمه بعد حشد من الألقاب الفخمة بلغ خمسة أو ستة هي: (المجاهد، الكريم، العظيم، الجليل الزعيم.. إلخ) ولا شك أن هذه مجرد ألقاب تفخيمية، ولكن للكلمات العربية وقعًا وجاذبية لا تقاوم على عقل ما بعد الموحدين، فقد نتج عن ذلك أن صارت العربية مؤلهة لا تقبل التطور، وأحال تقديس أهلها لها تصريفها إلى شيء لا يمسه التطويع، مقتصر على خمس عشرة صيغة، حتى ليعد من الكفر خلق صيغ جديدة بإضافة زوائد مناسبة، على الرغم من أن ذلك ممكن جدًّا في روح اللغة نفسه.

أما التعليم الحر في العالم الإسلامي، فإن مناهجه وطرقه يبدو أنها تتحدى الزمن، فلقد بقيت مبادئه على حالها منذ القرن المسيحي الوسيط، وما دامت هذه المبادئ هي المنوال العقلي للعمل، فإن أوجه النشاط تظل متناغمة مع عالم ولّى وانقضى.

لقد وهم بعض المصلحين، حين أراد أن يغير، عالمًا مشحونًا بالأفكار بإدخال بعض الإصلاحات السطحية، كما حدث بالجزائر حين أدخل الكرسي والنضد

إلى المدارس الحرة، ولم يعلموا أن هذه إن كانت خطوة أولى، فإن من السذاجة الاكتفاء بها.

فلا غرابة إذن أن نرى الفكر العربي، لم يعرف بعد معنى الفاعلية، فإن استبداد الألفاظ والصيغ به يخلع على أي تفسير للنهضة طابعًا سطحيًّا.

ومن الأمثلة على ذلك ما حدث في مؤتمر الثقافة الإسلامية بتونس، فقد قام أحد الشيوخ ليلقي على المؤتمرين محاضرة قصرها على أحاديث الرحمة، ومضت ساعة أو أكثر في سرد سلسلة[١] الحديث، ولا حاجة بنا إلى القول إن أحدًا لم يُعر حديثه التفاتًا، بل إن المستمعين راحوا يتثاءبون.. من الإعجاب.

وهنا نصل إلى الحديث عن نقطة هامة في نفسية ما بعد الموحدين، فإن أخطر شيء يواجهنا في هذه المشكلة، هو اتفاق المحاضر والمستمع على الجمود وانعدام الفاعلية، حتى لقد تحولت الحقائق الحية، التي شكلت فيما مضى وجه الحضارة الإسلامية، إلى حقائق خامدة مدفونة في جمل رائقة، (وعلم غزير).

ويبدو أن المثل الأعلى قد ظل، كما كان منذ عصر الانحطاط؛ أن يصبح المرء (بحر علم)، يزدرد العلم ويفقد معنى دوره الاجتماعي. وأي درس في التفسير يتيح لنا ملاحظة تفاهة ثقافتنا الراهنة، التي استعبدتها الألفاظ، فلم تعد تعبر عن اهتمام بالعمل، بل عن مجرد الشهوة إلى الكلام.

---

(١) سلسلة الحديث أو (السند) هي مجموعة أسماء الرواة الذين اعتمد عليهم راوي الحديث في نسبة النص إلى النبي ﷺ.

وهناك سبب آخر لانعدام الفاعلية التي وصمت بها نزعة المديح العمل الفكري؛ فحين اتجهت الثقافة إلى امتداح الماضي أصبحت ثقافة أثرية، لا يتجه العمل الفكري فيها إلى أمام بل ينتكس إلى وراء. وكان هذا الاتجاه الناكص[١] المسرف سببًا في انطباع التعليم بطابع دَارِس[٢] لا يتفق ومقتضيات الحاضر والمستقبل، وبذلك أصيبت الأفكار بظاهرة التشبث بالماضي، كأنما قد أصبحت متنفسًا له.

ولكي نختتم تلك اللوحة التي بسطنا عليها مساوئ ثقافة ما بعد الموحدين، يجب أن نضيف نقيصتين هما: التعلق الواهم (بالكم)، ونلحظه حتى عند الذين احتكوا بالثقافة الغربية، والنزوع إلى (الشعر)، وقد انفردت به شبيبة جامعة الزيتونة، تلك التي ارتضعت لبان الثقافة القديمة.

ومن شأن النزعة (الكمية)، أن تعوّد المرء النظر إلى فاعلية الشيء وإلى قيمته من خلال الكمية أو العدد، فتجده يقوّم كتابًا ما بعدد صفحاته المكتوبة. أما النزعة (الشعرية) فتقصد إلى الناحية الجمالية، وإلى (البديع) الذي تتصف به حرفة الثقافة ونزعة المديح. وتلك وسيلة رشيقة مناسبة تخفي مواضع النقص والاختلال، فتجمل الأخطاء، وتستر العجز بستار من البلاغة المزعومة.

(١) الناكص: الراجع العائد للوراء (م).

(٢) دَارِس: متقادم وبَلِيّ (م).

وغني عن البيان أن هذه النقائص التي حللناها، لم تكن لتعين جهود المدرسة الإصلاحية، تلك التي لم تعرف أو لم تستطع التغلب على نقائصها بطريقة منهجية. فهكذا ظلت مشكلة بقايا ما بعد الموحدين ساكنة برمتها في الضمير المسلم.

ومع ذلك، فإن الحركة في مجموعها تجتاز منعطفًا جديدًا بعد قضاء زعمائها الكبار الذين حملوا رايتها أخيرًا، كالشيخ رشيد رضا في الشرق، وبن باديس في إفريقية الشمالية.

فلقد رأينا في مصر أن فكرة الإصلاح تتغير، وتتحول في أعماقها إلى حركة جديدة، حين سَعَتْ إلى وضع أساس أخلاقي لحياة المسلمين، وسنتناول هذه الحركة بالبحث فيما بعد.

أما في إفريقية الشمالية فقد أفسحت المكان شيئًا فشيئًا لقيام مؤسسة عظيمة الأهمية، هي مؤسسة التعليم الحر، الذي يعالج النقص الهائل في التعليم العام علاجًا دائبًا، وفي هذه السبيل ظلت الفكرة الإصلاحية متماسكة نوعًا ما، إذ كان بعض المدرسين الشباب مندفعين بغيرة على تراث السلف، وحماسة لبعثه ونشره وتسويده[1]، على حين تناول آخرون الأمر على أنه وظيفة لكسب العيش.

(١) تسويده: جعله في موضع السيادة. (م).

ولقد كان لهذا التعليم فضل كبير في الهجوم على ذلك العيب المهلك في عالم ما بعد الموحدين، عيب (الأمية)؛ بيد أنه لما لم يكن هذا الإصلاح قائمًا على نظرية في الثقافة، فقد أشاع حرفية مهذبة، يخيل إليه معها أنه قادر على تغيير أوضاع الحياة بتعليم الناس تذوق (أشياء) الحضارة الإسلامية، وبلاغة الأدب العربي.

ولقد نتج عن هذا أن الحركة الإصلاحية، لم تستطع تغيير النفس الإسلامية، بل لم تستطع أن تترجم إلى لغة الواقع فكرة (الوظيفة الاجتماعية) للدين، ولكنها - على أية حال - نجحت في إزالة الركود الذي ساد مجتمع ما بعد الموحدين، حين أقحمت في الضمير الإسلامي فكرة مأساته المزمنة، وإن كان ذلك قد اقتصر على المجال العقلي، فإذا ما أريد للنهضة أن تبرز إلى عالم الوجود، فإن علينا أن نواجه مشكلة الثقافة في أصولها.

لقد ذكرنا فيما مضى، أن التطور المعروف باسم (الحضارة الإسلامية)، لم يكن في الواقع سوى محاولة للتوفيق بين واقع الأمر المتخلف عن «صفين» وبين ما جاء به الإسلام، ولقد جهدت مدارس الفقه لتحقيق هذا التوفيق، ووقف الأئمة في وجه الحكم الملكي - غير الإسلامي - المتعصب المستبد، حتى إننا نرى أن الحضارة الإسلامية آنذاك لم تنشأ عن مبادئ الإسلام، بل إن هذه المبادئ هي التي توافقت مع سلطة زمنية قاهرة. فكل محاولة لإعادة بناء حضارة الإسلام يجب أن تقوم أولاً، وقبل كل شيء، على أساس سيادة (الفقه الخالص) على

(الواقع السائد) الذي نشأ عن «صفين»، ولا شك أن هذا يقتضي رجوعًا إلى الإسلام الخالص، أعني تنقية النصوص القرآنية من غواشيها الكلامية والفقهية والفلسفية.

أما الحركة الحديثة، فإنها ترمي إلى قيادة العالم الإسلامي في طريق غاية في الاختلاف عن هذه الطريق، فقد حطمت التقاليد التي كانت تخفي جهالة ما بعد الموحدين، ولكنها لجأت أحيانًا إلى العنف، وهو ما حدث على يد الحركة الكمالية في تركيا.



الحركة الحديثة

«أَوَليس عجابًا أن أتجه إلى إصلاح الوطن، بينما قد عجزت عن إصـلاح فـرد في هذا الوطن؟!»

بلزاك

رأينا أن أوربا حين اكتشفت العالم الإسلامي لم تؤته روحها، أي إنها لم تؤته حضارتها كلها، وإنما اقتصرت فيما اصطحبت من الأدوات على ما يسهل للمستعمر الحصول على رفاهيته العاجلة.

ومع ذلك فلقد جلبت إلى أبناء المستعمرات (مدرسة) تتفق ونظرتها إليهم، وعن هذه المدرسة صدرت الحركة الحديثة في العالم الإسلامي.

وتناظر المدرسة في هذا التيار الحديث (المدرسة) الأخرى الناتجة عن تيار الإصلاح، فهذه تنشر بحكم مشربها فكرة إسلامية فتية، بينما تحاول تلك أن تدخل إلى الحياة الإسلامية عناصر ثقافة جديدة.

ولئن تمكنت الأولى من قطع الصلة بماضي ما بعد الموحدين، فإن الثانية قد أحدثت اتصالاً معيناً بالفكر الغربي.

لقد قال الدكتور «إقبال» حين رأى هذا الواقع الجديد: «إن أجدر ظاهرة بالملاحظة في التاريخ الحديث هي السرعة الهائلة التي يتحرك بها عالم الإسلام في جانبه الروحي نحو الغرب»، فهل الأمر هو ذلك حقًّا..؟

لقد كان ينبغي ليكون الحق مع «إقبال»، أن تكون أوربا قد آتت عالم الإسلام روحها وحضارتها، أو أن يكون هو قد سعى فعلاً ليكتشفهما في مواطنهما.

ومن البين أن عددًا كبيرًا من المسلمين، لم يرحل في طلب الغرب(١). فالحركة الحديثة لا تعدو على هذا مستوى يتخبط فيه مجتمع فقد توازنه التقليدي، إذ هي مكونة في جوهرها من عناصر خالية من المعنى مأخوذة عن المدرسة الاستعمارية، ثم يضاف إلى هذه العناصر، بعض العناصر الأخرى التي التقطتها اتفاقًا الشبيبة الجامعية، التي نشأت في طبقة متوسطة، وأقامت في أوربا إقامة قصيرة لم تهدف خلالها إلى معرفة الحضارة الغربية.

إن الأوربي لم يفد إلى الشرق بوصفه ممدِّنًا، بل بوصفه مستعمِرًا؛ والشاب المسلم المذكور، لم يذهب إلى أوربا إلا لكي يحصل على لقب جامعي، أو لكي يشبع فضوله السطحي التافه. ومما يلقي ضوءًا على هذا الرأي أن أحد طلبة جامعة الزيتونة قدم طلبًا إلى الإدارة الثقافية يلتمس فيه السماح له باستكمال دراسته في

---

(١) كتب الدكتور «بونسارا» الكاتب الهندي مقالاً نشر في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٤٩م في مجلة «الصدى» Echo تحت عنوان: (ماذا يمكن أن يعلمنا الغرب) فلاحظ أن «كثيرًا من خبراء الغرب يفدون إلى الشرق، بينما لا يزور الغرب من أبناء الشرق سوى حفنة ضئيلة لا تكاد تذكر».

فرنسا، بعد أن انتهى من دراسته الإسلامية، فاعترضت الإدارة على طلبه، وكان السبب هو: «أنه لا حاجة مطلقًا إلى السفر إلى فرنسا لدراسة اللغة الفرنسية».

هذه الملاحظة تبين بجلاء، كيف يتصور المجتمع الإسلامي دور الطالب الذي يسافر إلى أوربا، فالهدف الوحيد أن يدرس لغة أو يتعلم حرفة، لا أن يكتشف ثقافة. فكل ما يهمه هو المنفعة العاجلة؛ لكنا لا ينبغي أن نعزو هذا الاتجاه إلى عدم اكتراث المسلم بحضارة الغرب فحسب، بل إن المدرسة الاستعمارية قد أسهمت في خلق هذا الوضع، إذ لم تكن تهتم بنشر عناصر الثقافة الأوربية، بقدر ما تحرص على توزيع نفاياتها، التي تحيل (المستعمر) عبدًا للاقتصاد الأوربي، فهي لا تسعى إلى اكتشاف ذكاء تلاميذها، أو دفع مواهبهم، وإنما تسعى إلى خلق آلات ذات كفاءة محدودة.

وعلى الرغم من هذا كله، فإن المسلم الواعي- رجلاً كان أو تلميذًا أو موظفًا- قد ظل (ذاتًا) مفكرة، وإن كان يعامل على أنه (موضوع) يفكر فيه الاستعمار ويستغله، ومن ثم وجدنا المسلم بوصفه (ذاتًا) يحكم على النظام الأوربي الذي يحيط به أو الذي يستشعر وجوده في مطالعاته المبتورة، فأفكاره عن الحضارة الأوربية تصدر عن ذلك الحكم المبتسر، وعن تلك العلاقة السطحية- الوظيفية أو التجارية- بينه وبينها.

ولا شك أن الطفل المسلم، الذي يذهب إلى المدرسة الاستعمارية، أخ لذلك الذي يذهب إلى مدارس التعليم الحر، وبذلك يمكن القول إن العادات العقلية والمواريث الاجتماعية، التي كانت تَسِمُ حركة الإصلاح، لابد أن تسم الحركة الحديثة، مضافًا إليها بعض العناصر الجديدة المقتبسة من الكتب، أو المأخوذة عن تجارب الحياة الأوربية، كما تتراءى من الخارج.

فمنذ قرون مضت، كان الفكر الإسلامي عاجزًا عن إدراك حقيقة الظواهر، فلم يكن يرى منها سوى قشرتها؛ وأصبح عاجزًا عن فهم القرآن، فاكتفى باستظهاره، حتى إذا انهالت منتجات الحضارة الأوربية على بلاده اكتفى بمعرفة فائدتها إجمالاً، دون أن يفكر في نقدها، وإذا كانت الأشياء قابلة للاستعمال، فإن قيم هذه الأشياء قابلة للمناقشة، ومن ثم وجدنا المسلم لا يكترث بمعرفة كيف تم إبداع هذه الأشياء، بل قنع بمعرفة طرق الحصول عليها، وهكذا كانت المرحلة الأولى من مراحل تجديد العالم الإسلامي، مرحلة تقتني أشكالاً دون أن تلم بروحها فأدى هذا الوضع إلى تطور في الكم، زاد في كمية الحاجات دون أن يعمل على زيادة وسائل إشباعها، فانتشر الغرام بكل ما هو (مستحدث) في جميع طبقات المجتمع.

ولعلنا لو رجعنا إلى سنوات الرخاء التي تلت الحرب العظمى عام ١٩٥٢م، لرأينا تحت الخيام سيارات فاخرة رابضة يبيض فيها الدجاج ويفرخ، ورأينا صنابير الماء على أحواض من القاشاني في بيوت الطبقة المتوسطة، تزين غرف النوم الحديثة.

هذا كله اختلال وفشل، وهو يدل دلالة صريحة على أن المغرمين به إنما أغرموا بذوق الفنادق، أي أنهم أغرموا بالنظر إلى الأوربي في مظهره فحسب، ولقد أسهمت المرأة نفسها في هذه الرفاهة، فبدلاً من أن تعمد إلى تعلم فن حياكة ملابسها، وذوق هذا الفن لتستخدم القماش البسيط في أناقتها، نراها قد اكتفت بشرائها مجهزة مهيأة بيد الأوربية الحاذقة.

ولاشك أن هذا النوع من التطور ظاهري، وهو دليل على أن أصحابه قد اكتفوا بأن خلعوا على الشكل القديم لمضمون ما بعد الموحدين شكلاً حديثًا.

وكلما زادت الفئة المتخرجة من مدارس الغرب عددًا نمت هذه السطحية في المجتمع الإسلامي.

ولقد تخطت هذه الفئة شيئا فشيئًا مرحلة المدرسة الاستعمارية المحلية، فإذا بطائفة من الشباب المثقف يقضون مدة تمرين في الجامعات الغربية، وبهذا تقترب الحركة الحديثة من كمالها - إن صح التعبير - فيصبح مضمونها الأخلاقي والاجتماعي ذا دلالة ترشد الباحث عن تاريخ هذه الحقبة.

فنظر الطالب المسلم إلى الحضارة خاضع للقيود النفسية التي صنعت بيئة ما بعد الموحدين، تلك التي تجعل للأمر أحد احتمالين: فهو إما طاهر مقدس، وإما دنس حقير، دون أن تعرف بينهما وسطًا، فهو حين انتقل من دراسة علوم الدين إلى العلوم الحديثة لم يقف عند (فكرة الثقافة)، وإنما انطلق واضعًا على

عينيه غشاوة، تحول بينه وبين تأمل الحضارة إلا من جانبها النظري، أو أشيائها التافهة، تجاوبًا مع استعداده الخاص للجد أو للهزل، وبهذا الاستعداد ينتسب - عمومًا - إلى كلية ما، في عاصمة من العواصم الأوربية.

إن الأحياء اللاتينية واحدة في كل مكان، وهي تعرض دائمًا الجانب العلمي الجدلي من الثقافة، كما تعرض الجانب السطحي بمسراته وملاهيه، والطالب لا يمكنه أن يرى فيها تطور الحضارة، وإنما يرى هنالك منها نتيجتها، فهو لا يرى المرأة التي تجمع قبضات العشب لأرانبها، وإنما يرى تلك التي تصبغ أظافرها وشعرها، وتدخن في المقاهي والندوات. وهو لا يرى الصانع والفنان مكبين على عملهما ليحققا فكرة في صفحة المادة، لأنه وقد خضع لتأثير معنى المنفعة لم يعد يلاحظ الطاقات الخفية، الطاقات التي تخلق القيم الأخلاقية والاجتماعية، والتي تجعل الإنسان المتحضر في وضع يمتاز فيه عن الإنسان البدائي، فإن الثقافة تبدأ متى تجاوز الجهد العقلي الذي يبذله الإنسان حدود الحاجة الفردية.

ولن يتاح له أيضًا أن يدرك الجانب العام من الحضارة، ذلك الجانب الذي يغذي نشاط الإنسان المتحضر، ويهب عبقريته الدفعة الخالقة، وكم كان حقًّا ما قاله بعضهم من أن «الأفكار الكبيرة إنما تنبع من القلب».

لقد خرج ذلك الطالب من عالم باع آثاره ومخطوطاته للسائحين الأمريكيين، فإذا ما ذهب إلى مجال الحياة الأوربية، فلن يستطيع أن يجد معنى

لتعلق الأوربي (بالأشياء القديمة) التي تصل الماضي بالمستقبل، بل لن يلاحظ كيف يتعلم الطفل معنى الحياة، واحترام الحياة، وهو يدلل قطة، أو يغرس زهرة، بل لن يلفت نظره ذلك الفلاح الكادح وهو يقف في نهاية خط محراثه ليحكم على عمله متفاعلاً مع التربة تفاعلاً هو الخميرة التي تصنع منها الحضارات.

بل إنه لن يفيد درسًا من بعض الأعمال التي تعد ضربًا من الجنون، كجنون ذلك العبقري «برنارد باليسي» وهو يحرق آخر أمتعته وأرضية حجرته لكي يحصل على طلاء (المينا)، بل إنه لن يرى ذلك الجانب الرهيب في تلك الحضارة التي أدمجت الناس في سلسلة إنتاج، تتولاهم خلالها الآلة فتنهكهم، وتستنزف دماءهم، وتحيلهم (أجهزة من لحم ودم)، بل لن يرى المرأة الأوربية تغادر مسكنها لتكسب بعرقها كسرة الخبز، في جو يهدر كرامتها فيحرمها أنوثتها، كما يحرم الرجل رجولته، ولن يرى أيضًا هذا الجانب المفزع من الحضارة الأوربية. الذي يعد مجتمع ما بعد الموحدين - مهما احتوى من انحطاط - بالقياس إليه ممتازًا في بعض نواحيه، ممتازًا أحيانًا على حضارة فقدت معنى الإنسان. وكيف يراه، وعلى عينيه غشاوة من المادية اللاشعورية، والغرام الشديد (بالمنفعة العاجلة)؟

فمن الوجهة العامة، نرى أن الطالب المسلم لم يجرب حياة أوربا، بل اكتفى بقراءتها، أي إنه تعلمها دون أن يتذوقها، فإذا أضفنا إلى ذلك أنه ما زال يجهل تاريخ حضارتها، أدركنا أنه لن يستطيع أن يعرف كيف تكونت، وكيف أنها في طريق التحلل والزوال، لما اشتملت عليه من ألوان التناقض، وضروب التعارض

مع القوانين الإنسانية، ولأن ثقافتها لم تعد ثقافة حضارة، فقد استحالت بتأثير الاستعمار والعنصرية (ثقافة إمبراطورية).

فإذا حدث يومًا أن ساقه فضوله إلى البحث عن شيء من ذلك، فلن يصادف في بحثه غير الواقع؛ أي لن يتصل إلا بأوربا التي تعيش في القرن العشرين عارية عن تقاليدها القديمة، متبرجة براقة أخاذة؛ سيلقي أوربا الحديثة بما حوت من مادية عملية دانت بها الطبقة المتوسطة، ومادية جدلية دانت بها الطبقة العاملة.

فالمثقف الذي لم يتعلم فيما تعلمه بالمدرسة الأوربية، معنى (الفاعلية الواقعية)، التي يتقدم بها المسيحي اليوم على المسلم، هذا المثقف سيقبس من مادية أوربا اتجاهها البورجوازي، أعني أذواقها المادية، أكثر مما سيقبس اتجاهها البروليتاري، أعني منطقها الجدلي.

ولما كان لم يتناول في استقرائه لحضارة أوربا، ما يتصل بمنتجاتها من علاقات تكوينية تربطها ببيئتها الطبيعية، فإن استعارته لهذه الأذواق سوف تصرفه عن ملاحظة علاقاتها بالحياة الإسلامية، وهكذا وجدنا هذه الحياة تغص بآلاف الأذواق المستعارة دون أن ندري سببًا لوجودها.

هذا الاستعداد في العالم الإسلامي لجمع منتجات مستعارة، يدلنا على ما تتم به الحركة الحديثة من طابع بدائي، إذ ليست الحضارة تكديسًا للمنتجات، بل هي بناء وهندسة، فلو أننا قصرنا نظرنا على عناصر الحضارة ومنتجاتها، فلن نرى

حتمًا بناء المجتمع الغربي؛ لن ندرك ما ترمز إليه تلك الفضائل الدائمة المتجسدة في العامل، والفنان، والعالم، والفلاح البسيط، على حد سواء، بل سننخدع بما تدل عليه أشكالها المؤقتة كالطائرة والمصرف. وليس في بناء العالم الإسلامي شيء يمكن إدراكه بوضوح، فالناس هنا أو هناك يأخذون بناصية ما يبدو لهم أكثر سهولة ويسرًا.

وليس من المستغرب في هذه الظروف أن تفقد الكلمات معانيها، وأن تفرغ من مضامينها التي تكفل لها قيمتها الاجتماعية، (فالكلام ذو قدسية)، ولكن حين ينبئ عن عمل ونشاط، لا عن مجرد رصف للألفاظ، كما يحدث في الخطب الانتخابية؛ فالمجتمع المتحفز إلى النهوض يخلد دائمًا إلى ما تقدمه إليه الاتجاهات الحرفية من ثروة لغوية جديدة، ذات أسر وجمال؛ وهنا يبدأ الكلام وكأنما يخون رسالته، إذ إنه بدلاً من أن ينشط جهد المجتمع في سبيل مضاعفته الضرورية لمواجهة أعباء الحاضر، ينحط به إلى درجة لا تكفي إلا لكسب سياسي، أو ضمان مركز سني.

ولكم رأينا أناسًا يتصدرون الحياة العامة فيتناولون الأشياء لمجرد التفاصح والتشدق بها، لا لدفعها ناشطة إلى مجال العمل، فكلامهم على هذا ليس إلا ضربًا من الكلام، مجردًا من أية طاقة اجتماعية أو قوة أخلاقية[١] على الرغم من أن هذه القوة هي الفيصل الوحيد في المواقف الفعالة الأخلاقية والمادية.

---

(١) استخدام «جب» كلمة tension وهي تطابق في مضمونها ما توحي به كلمة (قوة) في قوله تعالى: ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ﴾ [مريم/ ١٢].

فالمرء عندما يبلغ دور الاكتمال يضغط على نفسه، ويخالف ما درج عليه، محاولاً بذلك تعديل وضعه، وحينئذ يصبح كلامه إرادة وعملاً يدلان على وجود علاقة بين الكلمات والوقائع. فإذا ما انعدمت العلاقة بين الكلام والعمل أصبح الكلام هَذَرًا[١].

ولو لم تقر في أذهاننا صلة الكلام- باعتباره صورة للفكر- بالعمل باعتباره صورته المادية، فلن ندرك - من باب أولى - العلاقة العكسية بين العمل والفكر، وبذلك نفقد تلك الحركة الجدلية التي تنتقل - حين تواجه مناقضاتها - إلى فتوح جديدة في عالم الفكر، لكي تواجه مناقضات أخرى، تؤدي إلى فتوح جديدة.. وهكذا..

فالكلام الذي انطلق خلال الحركة الإصلاحية، وخاصة منذ قضاء زعمائها الكبار، لم يكن قائمًا على ضرورة اجتماعية. كما أن الكلام الذي أطلقته الحركة الحديثة، لم يكن يهدف إلى إحداث أثر، بل لم يكن يستتبع دفع الكلمات دفعًا إلى مجال العمل.

فالخطأ الذي وقع فيه المحدثون ودعاة الإصلاح، ناتج عن أن كليهما لم يتجه إلى مصدر إلهامه الحق، فالإصلاحيون لم يتجهوا حقيقة إلى أصول الفكر الإسلامي، كما أن المحدثين لم يعمدوا إلى أصول الفكر العربي.

---

(١) هَذَرًا: كلامًا لا يُعْبَأ به. (م).

ومع ذلك، فإن الفصل بين الحركتين ضروري من الناحية النفسية؛ فلقد كان السلفي وحده هو الذي يمثل فكرة النهضة، وهو وإن كان لم يحقق شروطها العملية بصورة منهجية، فإنه على الأقل لم يضيّع هدفها الجوهري؛ لقد كان يعي تمامًا أوضاع بيئته، حتى إنه أَلَحَّ في المطالب بأن يؤدي كل واجبه، تاركًا للمحدثين الضرب على نغمة (الحقوق).

ولقد توصل من وراء جهده - الذي قد يبدو ساذجًا، وغالبًا ما كان كذلك- إلى معرفة بيئته من خلال جهوده الإصلاحية. أما المحدثون فقد انعدمت لديهم فكرة النهضة ذاتها، فأصبحت ثانوية، لأنهم لم يخالطوا حياة بلادهم إلا في الميدان السياسي. وليس من شأننا هنا أن ننفي ما أسهموا به، بل أن نبين طبيعته، ونحدد أهميته، فإن المسألة في نظر المحدثين لم تكن مسألة تجديد العالم الإسلامي وبعثه، وإنما كان انتشاله من فوضاه السياسية الراهنة، وهذه فكرة مستعارة لا ترى في الواقع مشكلة الفرد المسلم، بل ترى مشكلة النظم الأوربية، والشواهد على ذلك كثيرة، وإن كانت أحيانًا مؤسية، فقد رأيت ذات يوم في شوارع الجزائر شابًّا مكبًّا على (صندوق قمامة) يلتمس غذاءه، وقد علا رأسه إعلان على الحائط يدعوه إلى المطالبة (بسلطة دستورية). أو ليس هذا دليلاً على أن الموحدين بهذا التناقض المشؤوم لم يقتربوا مطلقًا من رجل الشارع، ولم يتكفلوا مؤونة معرفة ما يتصل بمصيره المحزن، معرفة صحيحة وواقعية وعاجلة؟

فالحركة الحديثة ليس لها في الواقع نظرية محددة، لا في أهدافها ولا في وسائلها، والأمر بعد هذا لا يعدو أن يكون غرامًا بالمستحدثات، فسبيلها الوحيد هو أن تجعل من المسلم (زبونًا) مقلدًا - دون أصالة - لحضارة غربية تفتح أبواب متاجرها أكثر من أن تفتح أبواب مدارسها، مخافة أن يتعلم التلاميذ وسائل استخدام مواهبهم في تحقيق مآربهم، ويكفينا لكي ندرك هذا، أن ننظر إلى تكوين البعثات الدراسية التي ترسلها مصر سنويًّا إلى الجامعات الأوربية، وأحدث هذه البعثات، وهي التي أرسلت عام ١٩٤٧م كانت تتكون تقريبًا من ستين طالبًا، لم يخصص واحد من بينهم للدراسات الفنية[١].

من هذا المثال وغيره، نرى أن الحركة الحديثة لم تتجه نحو الآمال ووسائل أدائها، بل اتجهت إلى الأشكال والأذواق والحاجات[٢].

(١) أصبح اتجاه حكومة الجمهورية العربية المتحدة واضحًا في مواجهة أعباء التصنيع بإرسال البعثات الصناعية إلى مختلف بلدان أوربا الشرقية والغربية.

(٢) هذه الاتجاهات في العالم الإسلامي تنعكس طبيعيًّا في حياته الاقتصادية وفي علاقاته التجارية، ويكفينا أن نرجع إلى مجلة اقتصادية دولية لنتأكد مما نقول، وهاك مثلاً إشارتين نشرتهما مجلة Boom (مجلة التجارة) في عددها الصادر في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٤٩، قالت: دولة إسرائيل:
عرض: إسمنت- رخام- أميانت- حقائب.
طلب: حديد للصناعات والبناء، منتجات كيميائية وعلاجية، فلين.
الدول العربية (العراق- الأردن- الكويت- ... إلخ).
عرض: لا شيء.
طلب: مجوهرات- ملابس- مساحيق- عطور- لعب- حلوى- فواكه محفوظة- حرير طبيعي- أقطان- حرير صناعي... إلخ.

وقد يحاول زعماء الحركة الحديثة أن يلصقوا أسباب عطلهم بالاستعمار، ولكن ذلك ليس إلا ضربًا من التعلل، إذ يقصدون بذلك الهرب من مسؤوليتهم الحقيقية. ولقد شاركهم في تعللهم أيضًا دعاة الحركة الإصلاحية؛ أولئك الذين لم يبحثوا مطلقًا عن الأسباب الداخلية لعجزهم، بل اكتفوا بإسناد التبعة إلى السلطة الأجنبية، فالتياران كلاهما لا يهتمان بعلاج نقائصه، بل لقد جهد في سبيل إخفائها عن الشعب[١].

ومع ذلك فيجب ألا ننسى أن روح المبادرة، وهو المقياس الوحيد لفاعلية الفرد، قد أخذ في الظهور في بعض المجالات الفكرية، وخاصة في الجزائر.

فمن الأهمية القصوى بمكان، أن نلاحظ أن بعض الأطباء في قسنطينة قد خصصوا كل أسبوع يومًا اجتماعيًّا لصالح الشعب الفقير، وهذا دليل على اتجاه جديد.

هنا نشعر بأن المثقف قد أخذ يتغلغل في بلده من باب آخر، غير باب الانتخابات، وهكذا يتسنى للجهود الأدبية والسياسية أن تحظى بمغزاها الكامل، أعني بوسائلها لا بغاياتها، وهو يعني أن الجهد السياسي الذي بذلته الحركة الحديثة لم يكن عقيمًا.

---

(١) استمر التطور في طريقه منذ كتابة هذه السطور، أعني منذ أربع سنوات تقريبًا، وظهر اتجاه جديد في العالم الإسلامي، وخاصة في مصر، حيث أنشئت وزارة (للإرشاد)، عام ١٩٥٤.

يضاف إلى ذلك، أن هذه الحركة قد نجحت في بلورة الوعي الجماعي الذي كان ينقص البلاد الإسلامية منذ «صفين»، فقامت في هذه البلاد بدور السهم الذي إن لم يرشد الناس إلى الهدف الجوهري، فإنه قد دلهم، ولا شك، على أهداف عملية صالحة لانتزاع الجماهير المسلمة من نزعات الاستهتار والركود.

أما في المجال الفكري: فإذا كانت الحركة الحديثة، لم تأت بعناصر ثقافية جديدة لعدم اتصالها الواقعي بالحضارة الحديثة، ولانفصالها الفعلي عن ماضي ما بعد الموحدين فإنها قد خلقت بما جلبت من الغرب تيارًا من الأفكار، صالحًا للمناقشة، وإليه يرجع الفضل في أنه وضع على بساط البحث جميع المقاييس التقليدية.

الفصل الثالث

فوضى العالم الإسلامي الحديث

 العوامل الداخلية

«هلم ننزل ونبلبل هناك لسانهم»

(سفر التكوين)

لقد تناولنا الظواهر حتى الآن من وجهة مجردة هي وجهة التحليل، وسنتناولها الآن من الطرف الآخر، أعني أننا سنتناولها في حياتها وفي حركتها ونشاطها.

فالحياة لا تحلل الظواهر وإنما تركبها، فإذا ما كانت العناصر متوافقة قابلة للاندماج صاغت منها الحياة (تركيبًا)، أما حين تكون متوزعة متضاربة، فإنها تجعل منها (تلفيقًا)، أي مجرد تكديس، هو والفوضى صِنْوان.

والعالم الإسلامي اليوم خليط من بقايا موروثة عن عصر ما بعد الموحدين، وأَجْلاب ثقافية حديثة جاء بها تيار الإصلاح، وتيار الحركة الحديثة، وهو خليط لم يصدر- كما رأينا- عن توجيه واعٍ، أو تخطيط علمي- وإنما هو مجموعة من رواسب قديمة لم تصف من طابع القِدم، ومستحدثات لم تتم تنقيتها. هذا التلفيق لعناصر من عصور مختلفة، ومن ثقافات متباينة، دون أدنى رباط طبيعي أو منطقي يربط بينها - قد أنتج عالمًا رأسه في عام ١٩٤٩، وقدماه في عام ١٣٦٩،

وهو يحمل في حشاه ما حملت العصور الوسيطة؛ عالم متضارب منطوٍ على ألوان من التناقض والتنافر التي تجمعت وتراكمت في هيئة فوضى، جعلت أحد كبار المفكرين وهو «إقبال»، بعد أن كان محافظًا فيما يتصل بمشكلة المرأة، جعلته يستودع قلقه هذا البيت الحزين المتردد في نهاية حياته:

«شد ما يحزنني اضطهاد المرأة، ولكن مشكلتها معقدة، لا أرى لها حلاًّ».

فـ «إقبال» يرى أن حل مشكلة المرأة، لا يمكن أن يكون في وضعها الراهن المؤسي، كما أنه ليس فيما درجت إليه أختها الأوربية، ومع ذلك فإنه لم يقترح لنا حلاًّ وسطًا بين هذين القطبين، فلم يكن اضطراب فكره إلا صدى لذلك الاضطراب العام الذي يسود التفكير الإسلامي، بعد قرابة نصف قرن من الإصلاح ومحاولة التكيف مع الأسلوب الغربي. فشكل النهضة الإسلامية الراهن هو خليط من الأذواق، ومن المحاولات، ومن التذبذب، ومن مواقف التدين أيضًا. فهي في الواقع قد اختارت الطريق الذي يقضي لها ما تريد من (أشياء) و(حاجات)، دون أن تبحث عن (الأفكار) و(الوسائل).

فمضمون التعليم في مدارس الإصلاح هو المضمون نفسه منذ ستة قرون، على الرغم من أن الأستاذ وتلاميذه أصبحوا يجلسون على الكراسي ويحملون القَمَاطِر[1]، وكان مسلك المسؤولين عن الثقافة العربية غريبًا شديد الغرابة. فقد

(١) القَمَاطِر: ما يُصان فيها الكتب، جمع «القِمْطَرة». (م).

كانوا يستهدفون غايات، دون أن يطلبوا وسائلها، إذ لم يعتزموا حتى الآن العودة إلى نظام العدد العربي الذي أخذ به الغرب منذ عهد «هربرت».

ومع ذلك فليسوا هم وحدهم المسؤولين عن هذا الموقف المتناقض، إذ إن القاسم المشترك بينهم وبين ستة قرون مضت، من الانحطاط، يؤدي بالتيار الحديث وباتجاه الإصلاح معًا إلى ذلك الخليط الملفق من محدثات مستعارة، ورواسب متوارثة.

هذه الفوضى المكونة من عناصر لم تُهضم أو تتمثل، تنفجر في صورة تنافر عنيف، يمكننا ملاحظته حين نتأمل مثلاً مظهر العباءة والجلباب القديم بجانب سيارة حديثة، وهذا النشاز يصبح أعجوبة حين نرى رجلاً من الطراز القديم ذا عمامة كبيرة، يعب من خمر معتقة، على منضدة إحدى الخمارات.

تلك أمثلة فجة بسيطة لا تعطينا سوى فكرة مبهمة شديدة الإبهام عن الفوضى، ففي كل مجتمع ناشئ متهيئ للنهضة عناصر تقليدية إلى جانب العناصر الحديثة، وهي عمومًا مستعارة من مجتمعات سابقة في مضمار الحضارة، فيبذل المجتمع الناشئ في استعارتها جهدًا في التحليل والتكييف، يقتضي منه في الواقع جهدًا في الإبداع والتركيب. فهضم تلك العناصر وتمثلها يقتضي تمييزًا دقيقًا، وفكرًا ناقدًا يقظًا، يحدد الشروط التي يجب توافرها في الاستعارات الضرورية؛ أعني شروط توافقها، ونفعها، ولياقتها.

لقد وجد المجتمع الإسلامي الأول نفسه مرات كثيرة في مواجهة مشكلات من هذا النوع، فحلها في كل مرة بطريقة واعية موفقة، ولاسيما حين حاول اختيار طريقة الدعوة إلى الصلاة، ومن قبل واجه المجتمع المسيحي هذه (الحاجة)، فاختار صوت الأجراس للنداء الصلاة، فكان من الممكن إذن أن يقبس المجتمع الإسلامي هذه الوسيلة ليحل مشكلته، ولكن النبي ﷺ وصحابته قد اختاروا بعد فكرة وتأمل طريقة أصيلة في النداء هي: الصوت الإنساني، فنشأت حينئذ وظيفة المؤذن، وبذلك تحاشوا مشكلة استيراد الأجراس، التي لم تكن تصنع في مكة أو المدينة، بل لم يكن ممكنًا صنعها.

فنحن هنا أمام مجتمع جديد يقبس صورة ما (حاجة) من مجتمع منظم فعلاً، ولكنه يبدع (الوسيلة) التي تشبع حاجته الجديدة.

وهناك عادات وتقاليد كثيرة لم يأخذ بها المجتمع الإسلامي الأول، إلا بعد اختبار متعمَّد، واختيار بين وسيلة وأخرى، وبين الطرق والأفكار المختلفة.

بذلك يدخل الشيء المستعار بصورة طبيعية إلى الحياة الإسلامية، فيندمج فيها لأنه يحقق غاياتها، ويتفق مع إمكانياتها.

ولنأخذ على ذلك مثالاً آخر: فإن المنبر لم يكن سوى تكييف لشكل كرسي الوعظ المسيحي، لكن هذا التكييف لم ينشأ عن مجرد (حاجة جديدة) أحسَّ بها المجتمع الإسلامي، بل كان ضرورة نفسية، وإمكانًا فنيًّا متوافرًا في ذلك المجتمع.

ولقد رأينا «الفارابي» ومدرسته في ميدان العلم والمعرفة ينقلون فلسفة «أرسطو» المادية إلى الفكر العلمي الإسلامي، ولكن بعد أن طبعوها بطابع إسلامي، كما رأينا من بعدهم «توماس الإكويني» ينزع عن فلسفة «أرسطو» طابعها الإسلامي كما يطبقها على المجتمع المسيحي الذي كان يتهيأ بدوره للنشوء والارتقاء.

وها هو ذا العالم الإسلامي قد وقف منذ قرن يواجه مشكلة الاقتباس، مدفوعًا بحركة نهضته إلى الأخذ بكل جديد أو مقتبس، على حين تشده إلى الوراء أشكال من التقاليد البالية.

وهنا يجدر بنا أن نستخلص عوامل هذا القلق والعجز، كيما نزيدها وضوحًا؛ فبعض هذه العوامل متصل بمسألة الاقتباس من الحضارة الحديثة، فهو يواجهنا بمشكلة من طراز عضوي تاريخي، وبعضها الآخر يتصل بموقف المسلم إزاء مشكلات الحياة الراهنة، فالمشكلة على هذا نفسية منطقية.

أما المشكلة الأولى فينبغي أن نذكر بصددها أن الحياة الاجتماعية محكومة بقوانين خاصة بها، شأنها في ذلك شأن الحياة العضوية.

ومن حقائق علم الحياة أن عملية نقل الدم تخضع لشروط وقواعد دقيقة تنبغي مراعاتها، مخافة أن يؤدي الأمر إلى زلزلة الجسم المتلقي والفتك به، فليس

كل عنصر من عناصر الدم بقابل ليحل محل الآخر، لما بين فصائله من اختلاف عضوي يرجع في الحقيقة إلى اختلاف الأبدان.

هذه الحقيقة ذات الطابع الحيوي صادقة فيما يتعلق بالمجال العضوي التاريخي، فالعناصر الاجتماعية التي تسم الثقافات المختلفة ليست كلها قابلة للتداول.

وذلك ما استطعنا أن نلاحظه مثلاً في أمريكا عام ١٩٣٣، عندما فشل (تحريم الخمر)، فإن الأخذ المؤقت بنظام التحريم قد أحدث اضطرابًا اجتماعيًّا لا يقل في خطره عما أحدثه الإدمان ذاته من فساد، على حين قد سن القانون لعلاجه.

ومع ذلك فلا يمكن القول إن ضمير الأمة الأمريكية، أو طبيعة تكوينها، كان أحدهما أو كلاهما متعارضًا مع (نظام التحريم)، كما لا يمكن القول إن طبيعة الجاهلي كانت أكثر تهيؤًا في هذا الصدد، وإنما يرجع الفضل في نجاح الحظر في البلاد الإسلامية إلى أمر القرآن الذي سلكه في نفسية الجاهلية، وفي عوائدها.

وعليه، فإن المجتمع الناشئ لا يمكنه تمثل العناصر الاجتماعية الجديدة التي يقتبسها إلا بشروط معينة، فإما حاجة ملحة، وإما أمر علوي.

والواقع أن المجتمع الإسلامي منذ نصف قرن لم يقدر هذه الشروط حق قدرها، فقبس من (أشياء) الغرب دون أدنى مقياس أو نقد، يحمله على ذلك أحيانًا نوع من الإكراه، وغالبًا كثير من النَّفْج[1] وفراغ العقل.

وكل ما يسوده من اختلاط وفوضى في الميادين الفكرية والخلقية أو في ميادين السياسة إنما هو نتيجة ذلك الخليط من الأفكار الميتة؛ تلك البقايا غير المصفاة، ومن الأفكار المستعارة؛ تلك التي يتعاظم خطرها كلما انفصلت عن إطارها التاريخي والعقلي في أوربا.

ففي المجتمع الأوربي مثلاً يدين الناس بالحكمة القائلة: «كل إنسان لنفسه، والله للجميع» تسمع ذلك في أحاديثهم، وتلمسه في بعض سلوكهم، ولكن التنظيم الاجتماعي قد درأ خطر هذه الحكمة بقيم أخرى. أما في المجتمع الإسلامي فإن هذا المبدأ يصبح مبيدًا حين نحله محل الحكمة القائلة: «الفرد للمجموع والمجموع للفرد»، وهي المبدأ الاجتماعي الجوهري في الإسلام.

وقد يكون المبدأ المبيد مقتبسًا عن بعض المصادر العلمية، ومن هنا يستمد مهابة ذات تأثير ضار، فهكذا صارت نظرية «دارون»، القائلة إن «البقاء للأصلح» حكمة لأخلاقيينا المحدثين، دون أن يخطر ببالهم أن ما يصدق في علم الحيوان قد يكون خاطئًا في ميدان الاجتماع؛ حيث يعني (الأصلح) هنا غالبًا (الأعظم بلاء).

(١) النَّفْج: افتخار المرء بما ليس عنده ولا فيه. (م).

بل لقد أدى نقل هذا المبدأ في أوربا من متنه العلمي إلى نشأة الفلسفات العنصرية التي قادها «جوبينو» و«روزنبرج»[١]. فلقد كان هذا المبدأ سببًا في التنافس والتسابق اللذين ساعدا على النمو المادي في العالم الغربي، بيد أن هذا الاندفاع في النشاط لم يكن سوى فورة عابرة، فسرعان ما أصبح (الأصلح) هو الرجل الشرير الذي لا يتورع عن استخدام أية وسيلة لضمان انتصاره على بعض (المغفلين)، الذين يقيمون وزنًا للاعتبارات الخلقية، وبذلك نشأت عصابات خطيرة للصوصية في المجتمع الغربي، وكان العامل الأول في نشأتها اتخاذهم من المبدأ الحيواني مبدأ خلقيًّا.

تلكم هي الأفكار الخطيرة حتى على الحضارة التي خلفتها، والتي تتردد كثيرًا في جوانب النهضة الإسلامية، وهكذا تتراكم في مجتمع انطمر[٢] ببقايا انحطاطه، بقايا تحلل جديد.

ويخيل إلينا أن أحدًا لم يفكر حتى الآن في نقد ما قبسه مجتمعنا في نصف قرن. ومع ذلك فإن تصفية الأفكار الميتة، وتنقية الأفكار المميتة يعدان الأساس الأول لأية نهضة حقة.

---

(١) «جوبينو» فيلسوف فرنسي، من فلاسفة القرن التاسع عشر، و«روزنبرج» هو فيلسوف الحركة النازية في ألمانيا على عهد هتلر.

(٢) انْطَمَرَ: اندفن. (م).

وهكذا نرى مشكلات رئيسية تواجه المجتمع الإسلامي، ولم يقف هو في مواجهتها، فإن المصادفة تحل فيه محل الأفكار والمحاولات.

والجانب الثاني من المسألة التي نتناولها هنا هو العجز عن التفكير وعن العمل، وهو في المجال النفسي يدل على انعدام الرباط المنطقي (الجدلي) بين الفكر ونتيجته المادية، فالفكرة والعمل الذي تقتضيه لا يتمثلان كلاًّ لا يتجزأ، والواقع أننا عندما نحلل اطراد أي نشاط له علاقة ما بالحياة العامة للنهضة نجده مبتورًا من جانب أو آخر: فإما فكرة لا تحقق، وإما عامل لا يتصل بجهد فكرى، وليس في قائمة النشاط الاجتماعي ما يصح أن يعد ضئيل القيمة، فلكل حركة في ذلك الاطراد أثرها في تقدم المجتمع.

وكما يتجلى هذا النقص في الإطار العام، أعني في النشاط الاجتماعي، يتجلى أيضًا في الإطار الخاص، أعني في النشاط الفردي، فالفكرة الإصلاحية مثلاً تستهدف إصلاح الفرد، ولكنا لا نشم مطلقًا رائحة مصلح تتطلب معه الأمور أن يوجد ناطق بفكرة الإصلاح، أي حيث يوجد موضوع الإصلاح نفسه: في المقاهي، وفي الأسواق، وفي كل مكان تنكشف فيه العيوب الاجتماعية التي يدعو إلى إصلاحها.

وكل ما يقوم به المصلحون، هو أن يكتفوا بتلقين بعض الأطفال دروسًا طبقًا لمناهج لا تدعو لشيء من الإصلاح، أو بتوجيه بعض العظات من المنابر، إلى

جمهور لم يدرسوه في بيئته وجَوِّه الذي ألفه، بل هو الذي سعى ليحيط بالمنبر؛ فإذا بالطفل وقد أصبح متعلمًا بقدر، وإذا بالفتى وهو يجيد الاستماع والمجاملة.

فمنهاج المدرسة الإصلاحية، لم يختلف في جوهره عن منهاج المدرسة التقليدية (القديمة)، وليست كلمة (إصلاح) سوى طابع ألصق على أوجه نشاط منقطعة الصلة بالفكرة النظرية، وإن كانت في الحق نافعة.

على أن هذا الانفصال بين الفكر والعمل، ليس هو السبب الوحيد في جمود التفكير الإسلامي، فهو يعود أيضًا إلى الاختلاط بين جوهر الظواهر وأشكالها: حدث هذا الاختلاط في بداية الحركة الفكرية في المجتمع الإسلامي الحديث، فلم يكن العلم الذي قبسته من جامعات الغرب وسيلة (للإسعاد)، بل كان طريقًا إلى (المظهرية)؛ لم يكن ذلك العلم (استبطانًا) لحاجة مجتمع يريد معرفة نفسه ليحدث تغييرها، بل لم يكن (استظهارًا) لبيئة نبحث عنها لنغيرها، فهو قانع منطوٍ على ذاته، حبيس في صوره وأشكاله المألوفة، وأقرب دليل على انعدام فاعلية هذا العلم الإسلامي، هو أننا لم نر فينا حتى الآن وجهًا من تلك الوجوه الخالدة، يبرز في تاريخ المعرفة الإنسانية في القرن الحالي.

ومع ذلك فإن هذا العجز الذي طبع الحركة الفكرية قد نشأ عن سبب عضوي، أخطأ «جب» في تعريفه حين أسرف في تعميم ملاحظاته الدقيقة، فعد العجز صبغة (فطرية) اصطبغ بها وحده عقل متجه نحو تحصيل (المعلوم).

فلو أننا ذهبنا إلى أن كل علم يتجه إلى الكشف عن (المجهول) يقتضي نوعًا من (التوتر الفكري)، فلن يكون هذا العجز سوى عارض خاص بعقل ما بعد الموحدين، ولم تستطع الحركة الحديثة أو حركة الإصلاح تعديل الاستعداد العقلي في هذه الناحية تعديلاً جوهريًّا.

فالذكاء يتبع دائمًا حال النفس، فإذا ما فقدت النفس صفاءها فقد الذكاء عمقه، ولقد رأينا أن حركة الإصلاح لم تؤت النفس المسلمة (هزة القلب)، كيما ترتفع بها فوق ركود ما بعد الموحدين، والحق أنها قد طبعت فيها حركة ورسمت لها مطامح، وخلقت اتجاهًا معينًا يهدف إلى التقدم، لكنها ظلت عقيمًا؛ لأنها لم تكن منظمة في نطاق فقه محدد لمعنى الفاعلية.

فكانت النهضة، ولكن دون توجيه منهجي، فتحررت قوى كانت من قبل خامدة، بيد أنها لم تتخذ مجالاً أو تتسلم دورًا، لقد ثار العالم الإسلامي الحديث، لكن ثورته كانت في ظرف مغلق؛ في قِنّينة دعِيٍّ في الكيمياء، لا يدري قانونًا لتفاعل المادة في عمليته.

تلكم هي مأساة (الحركة) التي شاءت أن تتحرر من (السكون)، مأساة الفكر في نضاله ضد البلادة والقلق؛ مأساة الرجل الذي استيقظ ولم يعرف بعد واجبه.

هذا العجز العضوي تذكيه دائمًا ضروب من الشلل، أصابت النواحي الخلقية والاجتماعية والعقلية جميعًا. وأخطر هذه النواحي هو الشلل الأخلاقي، إذ هو يستلزم أحيانًا النوعين الآخرين. ومصدر هذا البلاء معروف، فمن المسلم به الذي لا يتنازع فيه اثنان أن (الإسلام دين كامل)، بيد أن هذه القضية قد أدت في ضمير ما بعد الموحدين إلى قضية أخرى هي: (ونحن مسلمون) فنتج: (إذن نحن كاملون)!!

ولنعد إلى الماضي، لقد كان عمر بن الخطاب ﵁ يحاسب نفسه دائمًا، وكان يبكي من ذنوبه رجاء أن يغفرها الله له؛ ولكن العالم الإسلام قد فقد هذا الروح منذ زمن بعيد، فلم يعد أحد يؤنب نفسه أو يتأثر من خطيئته، أو يبكي على ذنبه. وهؤلاء هم القادة والموجهون وقد خيم عليهم شعور الطمأنينة الأخلاقية، فلم نعد نرى زعيمًا على الملأ بأخطائه.

وهكذا غرق المثل الأعلى الإسلامي؛ المثل الأعلى للحياة وللحركة، في فيضان من التعالي والغرور، بل في ذلك القنوع الذي يتصف به الرجل المتدين، حين يعتقد أنه بتأديته الصلوات الخمس قد بلغ ذروة الكمال، دون أن يحاول تعديل سلوكه وإصلاح نفسه، فهو كامل كمال العقم، أو كمال الموت أو العدم، وبذلك تختل حركة التقدم النفسي في الفرد والمجتمع، فإذا بالذين اطمأنوا لفقرهم الروحي، ولنقصهم النفسي، يصبحون قدوة في الخلق، في مجتمع تقود الحقيقة فيه إلى العدم.

والفرق كبير بين الحقيقة من حيث كونها مفهومًا نظريًّا يتسم به الإدراك المجرد، وبين كونها حقيقة فاعلة مؤثرة تلهم الإنسان أضرب نشاطه المادي.

وقد تصبح الحقيقة من حيث كونها عاملاً اجتماعيًّا ذات تأثير ضار، عندما لا تتمشى مع دوافع التطور والتغيير، فتصبح ذريعة إلى الكساد الفردي والاجتماعي، وحينئذ لا تكون ملهمة للنشاط، بل عاملاً من عوامل الشلل.

وقد تكون هذه الحقيقة أساسًا لعالم عاجز أشل، من نوع من ما ندد به «رينان» و«لامانس» في قولتهما الشنيعة عن الإسلام، إنه (دين الركود والتخلف)؛ هذا الشلل الأخلاقي، وهو بلا مراء أخطر ما تخلف عن عصر ما بعد الموحدين، يعجز المجتمع الإسلامي فيجعله غير قادر على زيادة جهده الضروري لنهوضه، وما الشلل الفكري إلا نتيجة من نتائجه؛ فالكف عن التكامل الخلقي ينتج حتمًا كفًّا عن تعديل شرائط الحياة، وعن التفكير في هذا التعديل.

وهكذا يتجمد الفكر ويتحجر في عالم لم يعد يفكر في شيء؛ لأن تفكيره لم يعد يحتوي صورة الهم الاجتماعي.

إن (التقليد) الخلقي يقتضي التخلي عن (الجهد الفكري) حتمًا، أي عن (الاجتهاد) الذي كان الوجهة الأساسية للفكر الإسلامي في عصره الذهبي[1].

---

(١) كان من تعاليم النبي ﷺ «من اجتهد فأخطأ فله أجر، ومن اجتهد فأصاب فله أجران» [البخاري ٦/٢٦٧٦].

ولقد كان التجديد الذي استتبعته حركة الشيخ «محمد عبده» في العالم الإسلامي تجديدًا أدبيًّا في جوهره، ولهذا لم يتحرر الفكر الإسلامي من ربقة القواعد التقليدية الخانقة، فهو من الوجهة الإصلاحية ظل منعقدًا على تلك الموضوعات القديمة: كعلم التوحيد وفلسفة الكلام والفقه الإسلامي وفقه اللغة، وهو في كل هذا لم يتعدَّ المعالم التي خطَّها أساتذة الإصلاح.

أما من الوجهة الحديثة فإنه قد انطلق أكثر من ذلك على يد الدكتور «طه حسين»، ومؤلفات هذا الكاتب لا تعد (نظرية) تتفرع عنها اتجاهات جديدة، ولكنها قد خلقت بطرافتها وصورتها الأدبية ضجة من الأفكار جديرة بالدرس والمناقشة، ومن هنا جدت حركة في التفكير، ولكن هذه الحركة قد ظلت مجزأة لا تربطها مفاصل.

فليس لدى العالم الإسلامي حتى الآن مجامع فكرية تشرف على توجيه الحياة الأدبية، وعلى توثيق الصلات وتغذية المناظرات بين المدارس المختلفة، كما كان ذلك قديمًا بين مدرسة «الغزالي» ومدرسة «ابن رشد».

ومن هنا حق لنا أن نقول: إن عمل الدكتور «طه حسين» لم يزد على أن مس الأوساط الأدبية في شمال إفريقية مسًّا رفيقًا، وإن عمل الدكتور «إقبال» لم يكن له أيضًا أدنى صدى.

ومن الحق أن تمزق الحياة الفكرية يرجع أيضًا إلى عوامل خارجية هي ما أطلق عليه «جب» عقدة (التسامي)، ولكن السبب الداخلي يظل هنا على أية حال – كما هو في كثير من النواحي– ذا سطوة وتفوق، بل إن الفكر في البلاد الإسلامية التي تحررت من الوصاية الاستعمارية، لم تكتمل بعد شخصيته، ولم يظفر بعد، بحقه في السيطرة على وجوه الحياة، وبقيمته الاجتماعية، باعتباره وسيلة للعمل وأساسًا جوهريًّا للنشاط.

بل إن (العلم) في الأعم الأغلب لم يكن آلة للنهضة، بقدر ما كان زينة وأسلوبًا وترفًا. ولقد رأينا في بلادنا (الجزائر) كيف أن الفكر لم يكن حركة وعملاً إيجابيًّا، بل كان زخرفًا يؤخذ من باب التجمل؛ كان حلية لا تدخل في سلك قانون، ولا تخضع لمنطق نظري وعملي، وإنما تخضع لذوق ما بعد الموحدين[1].

وإذا ما ظل هذا الفكر متبطلاً منعدم التأثير بقي النشاط حركة فوضى، وتزاحمًا يبعث على الضحك والرثاء، وليس هذا سوى شكل من أشكال الشلل الاجتماعي.

فلكل نشاط عملي علاقة بالفكر، فمتى انعدمت هذه العلاقة عمي النشاط واضطرب، وأصبح جهدًا بلا دافع، وكذلك الأمر حين يصاب الفكر أو ينعدم، فإن النشاط يصبح مختلاًّ مستحيلاً، وعندئذ يكون تقديرنا للأشياء

(١) كتبت إلي إحدى الصحف فيما مضى (تشكرني) على مقال نشرته لي، تقول: إنها (حلَّت) به صفحتها الأولى.

تقديرًا ذاتيًّا، هو في عرف الحقيقة خيانة لطبيعتها، وغَمْط[1] لأهميتها، سواء كان غُلُوًّا في تقويمها أم حطًّا من قيمتها.

وهذان الشكلان من أشكال الخيانة يتمثلان في العالم الإسلامي الحديث في صورة نوعين من (الذُّهان Psychose): فإما أن يتمثل في صورة النظر إلى الأشياء على أنها (سهلة)، وهو قائد ولا شك إلى نشاط أعمى، (كما كانت الحال في قضية فلسطين)؛ وإما أن يأخذ صورة النظر إليها على أنها (مستحيلة)، فيصاب النشاط بالشلل وهو ما يحدث غالبًا في شمال إفريقية.

ولقد قام هذا الذهان الأخير في الجزائر على قواعد ثلاث، من الواجب أن نذكرها، هي:

- لسنا بقادرين على فعل شيء لأننا جاهلون.
- لسنا بقادرين على أداء هذا العمل لأننا فقراء.
- لسنا بقادرين على تصور هذا الأمر لأن الاستعمار في بلادنا.

هذه (الأدوار) الغنائية الثلاثة، هي العملة الشائعة التي يفسر بها حسنو النوايا عجزهم، كما يستخدمها الدجالون ليدافعوا عن مشروعاتهم المربحة، مشروعات الشعوذة والمخاتلة، والاستعمار باسم قرير العين، مع أن أقل جهد في التأمل يكفي لتمزيق تلك الأستار الكافة، إذ لا تدع وراءها مجالاً للخرافات،

(١) غَمْط: إنكار. (م).

ويكفينا أن نواجه (الاستحالات) المزعومة بالوقائع المادية، أي بالعناصر الحقة في المشكلة:

أ– نحن جاهلون – هذا واقع – وهو أثر من آثار الاستعمار. ولكن ماذا تفعل الدوائر المثقفة في بلادنا؟.. ما تفعل بثقافتها وهي السلاح الأساسي العاجل ضد الأمية العامة..؟.. لقد شهدنا بأعيننا المثقفين الإسرائيليين إبان الاحتلال الألماني يهتمون بأبناء جلدتهم، شأن كل فئة متعلمة تستخدم معرفتها فيما ينفع شعبها، حدث هذا على الرغم من عنت المراقبة التي كانت مضروبة عليهم.

أما في الجزائر فقليل هم المسلمون الذين يفكرون– على اختلاف مهنهم– في تربية أمتهم، وكثيرًا ما طالبت الفئة المثقفة هناك خلال الانتخابات بزيادة عدد المدارس، ولكن ما جدوى هذه الزيادة إذا لم يكن من نتيجتها (إصلاح) التعليم؟

إن مضاعفة العدم لا تؤتي غير العدم، فإذا ما كان الرجل المتعلم نفسه عديم التأثير، وإذا لم يكن لتعليمه أثر اجتماعي، فإن أسطورة (الجهل) تصبح أسطورة خطرة، إذ هي تحجب خلف مشكلة الإنسان الأمي مشكلة أعمق لإنسان ما بعد الموحدين– جاهلاً كان أو متعلمًا.

ب– وأسطورة (الفقر) ليست بأقل خطرًا. وحسبنا أن ننظر إلى ما يملك الفرد المسلم الثري من مال لنرى مدى فاعليته الاجتماعية، لقد زاد أغنياء

المسلمين على فقرائهم في العطل على الرغم مما يملكون من ثروات، وكثير من أولئك الأغنياء لا يهتمون برعاية طفل مسلم لتربيته تربية عملية أو فنية، بل لا يهتمون برعاية عمل ذي فائدة عامة، فيقبلون عليه طائعين متنازلين عن قليل من رفاهيتهم.

ومع ذلك فليس هذا النقص بمقتصر على الفرد، فهو موجود في محيط المنظمات الثقافية، التي لم تتعود أن تتنازل عن بعض النفقات الزائدة في سبيل تشجيع الثقافة، والمساعدة على نشرها[١].

إنه التسابق إلى السرف المُخِلّ الذي لا يبدو الفقير فيه أقل استعدادًا من الغني، وإلا فلننظر أين يستخدم (الفقراء) نقودهم؟

لقد لاحظت ذلك أخيرًا في قرية صغيرة من قرى قسنطينة، حيث توجد مدرسة هي المؤسسة الوحيدة ذات النفع العام، هذه المدرسة توازن بصعوبة ميزانيتها السنوية المتواضعة في حدود ست مئة ألف فرنك[٢] (ست مئة جنيه تقريبًا). ولكني قمت بتقدير إجمالي من واقع الإحصاءات، خرجت منه بنتيجة هي أن هؤلاء الفقراء - الذين يعانون الفقر فعلاً - قد أنفقوا في ليلة واحدة أكثر من مائتي ألف فرنك؛ ما بين دارين للخيالة، وملعب (للسيرك)، وكوخ قمار، وبعض المقاهي.

(١) لو أردنا أن نسوق إلى القارئ أدلة على ذلك، لذكرنا موقف جمعية العلماء المسلمين بالجزائر إزاء بعض الجهود الفكرية التي كان الاستعمار يعمل على تحطيمها في البلاد.

(٢) هي ميزانية عام ١٩٤٩.

فلو أننا اعتمدنا على جملة أرقام من هذا النوع، لأمكننا أن نقوّم سعر فاعلية رأس المال المسلم، أعني النسبة بين ميزانية المشروعات النافعة – كالمدرسة– وميزانية التوافه التي أحصينا أنواعها، وسنجد أن نسبة السفه في الحالة المذكورة هي ٩٥٪، وهذا هو دليل التطور المقتصر على نمو الحاجات السائد في جميع ميادين الحياة الإسلامية الحديثة، على أن نسبة هذا الدليل ترتفع في الحفلات الرسمية ومهرجانات الزواج والختان وفي المآتم، وهي مناسبات تحدث نزيفًا ماليًّا رهيبًا في حياة العائلات. هذه الملاحظات صادقة مهما أردنا تطبيقها في أي مجال من مجالي الحياة خاص أو عام، ومن أبلغ الأمثلة على ذلك ميزانية وفد الجامعة العربية إلى الأمم المتحدة عام ١٩٤٨؛ لقد كان هذا الوفد يتصرف فيما يقرب من نصف مليون دولار خلال إقامته بباريس، لم ينفق منها شيئًا في نشر أية وثيقة لعرض مسألة فلسطين على الرأي العام العالمي، بينما أغرق اليهود إغراقًا بدعايتهم، هذا التفاوت الهائل بين الوسائل التي بأيدينا والنتائج التي نحصلها منها، هو صورة نموذجية لجميع ألوان النشاط الإسلامي العام.

نحن فقراء، ما في ذلك شك، ولكننا لا نحمل في جنوبنا همًّا لعلاج هذا الوضع باستخدام الوسائل المتاحة لنا استخدامًا مجديًا.

وكم ثمرة من ثمرات الفكر ذات الأهمية الخطيرة ننتظر – دون أمل – نشرها لعجز أصحابها المالي، بينما الأموال العامة تهرب إلى حيث لا ندري[1].

---

(١) من الأمثلة على ذلك: مؤلفات المغفور له الأستاذ علي الهمامي، فكم من أناس ذهبوا يترحمون على قبره. ولكن منظمة من تلك المنظمات التي تكرمه لم تفكر بعد في الشيء الوحيد المهم، وهو نشر مؤلفاته.

ليست حالة الوفد العربي في باريس استثناء يرجع الخطأ فيه إلى باشوات مصر (قبل الثورة)، لأنه حيثما وجد المال- في المجال الخاص أو العام- لاحظنا سوء استعماله.

بل لو أنهم زادوا ميزانية هذا الوفد لكان من المتوقع الكثير ألا يستغلها في زيادة وسائله وصلاحياته، وإنما يزيد في حاجياته ونفقاته، فليست المشكلة – على هذا – مالية، ولكنها مشكلة نفسية وفنية، إنها مشكلة (توجيه رأس المال)[١].

ج- والأسطورة الثالثة هي أسطورة الاستعمار، وهي التي تعجز ذوي القلوب الطيبة، وتسوغ أحيانًا أعمال المخاتلة والاحتيال الأخلاقية والسياسية.

ويهمنا أن نذكر هنا أنه فيما يتصل بالأسطورتين اللتين فرغنا من حديثهما، لا يأتي عامل الكف من خارج الذات، بل هو سبب داخلي ناتج عن نفسية الناس، وأذواقهم وأفكارهم وعاداتهم، أي عن كل ما يكون عقل ما بعد الموحدين، وهو في كلمة واحدة ناتج عن (قابليتهم للاستعمار).

والحق أن سهم الاستعمار ماحق، إذا هو يسحق بصورة منهجية كل فكرة وكل جهد عقلي أو محاولة للبعث الأخلاقي أو الاقتصادي؛ أعني: كل ما من شأنه أن يتيح لحياة أبناء المستعمرات مخرجًا أيًّا كان[٢].

---

(١) راجع الفصل الخاص بهذه المشكلة في كتابنا «شروط النهضة».

(٢) هل أدل على ذلك من سعي السلطات الفرنسية بمراكش لدى المسؤولين الأمريكيين ألا يدفعوا للعمال المراكشيين أجورًا تزيد على حد معين؟ فها هو ذا (الحامي) يعمل على الإقلال من ثمن الخبز الذي يتقاضاه (محميه)، وهو أمر له علاقة بعمل المستعمر باعتباره (مُمَدِّنًا) كما يزعم.

إن المستعمر يحط من قيمة الخاضعين لقانونه بطريقة فنية، وهو القانون الذي أطلقنا عليه في كتابنا «شروط النهضة»: (المعامل الاستعماري). بيد أن هذا المعامل لا يؤثر في قيمة الفرد الأساسية، إذ إن هذه القيمة لا تخضع لحكمه، ومع ذلك نجد الفرد عاطلاً خامدًا حتى في الميادين التي لا يمكن أن تخطر فيها شبهة الضغط الاستعماري.

وعليه فإن الاستعمار يمارس عمله وتأثيره بوصفه حقيقة عندما يكف النشاط كفًّا فعليًّا، وهو يمارسها بوصفه أسطورة عندما لا يكون سوى تعلة أو قناع للقابلية للاستعمار.

إن هناك حركة تاريخية ينبغي ألا تغيب عن نواظرنا، وإلا غابت عنا جواهر الأشياء فلم نَرَ منها غير الظواهر؛ هذه الحركة لا تبدأ بالاستعمار، بل بالقابلية له، فهي التي تدعوه.

ومع ذلك، فلقد يكون الاستعمار أثرًا سعيدًا من آثار تلك القابلية؛ لأنه يقلب حينئذ التطور الاجتماعي الذي أوجد المخلوق القابل، فهذا المخلوق لا يدرك قابليته للاستعمار إلا إذا استعمر، وعندئذ يجد نفسه مضطرًا أن يتحرر من صفات أبناء المستعمرات، بأن يصبح غير قابل للاستعمار.

وبهذا نفهم الاستعمار باعتباره (ضرورة تاريخية)، فيجب أن نحدث هنا تفرقة أساسية بين بلد مغزو محتل وبلد مستعمر، ففي الحالة الأولى يوجد تركيب

سابق للإنسان والتراب والوقت، وهو يستتبع فردًا غير قابل للاستعمار؛ أما في الحالة الأخرى، فإن جميع الظروف الاجتماعية التي تحوط الفرد تدل على قابليته للاستعمار، وفي هذه الحالة يصبح الاحتلال الأجنبي استعمارًا وقدرًا محتومًا.

فروما لم تستعمر اليونان ولكنها غزتها. وإنجلترا التي استعمرت أربع مائة مليون من الهنود إذ كانت لديهم القابلية، لم تستعمر إيرلندة الخاضعة دون ما استسلام، وفي مقابل ذلك نجد اليمن، تلك التي لم تفقد استقلالها لحظة، لم تفد من ذلك الاستقلال أدنى فائدة؛ لأنها قابلة للاستعمار، أعني عاجزة عن القيام بأي جهد اجتماعي، ومع ذلك فإن هذا البلد لا يدين باستقلاله إلا لمحض المصادفة، فقد وجدت ملابسات دولية مواتية حفظت استقلاله، أما مراكش وقد كانت مستقلة حتى عام ١٩١٢، فإنها لم تتعلم من تجربة الجزائر المستعمرة منذ قرن على طول حدودها، إنها لم تستفق للنهوض إلا بعد أن وقعت في أسر الاستعمار، يقودها في وثبتها سيدي «محمد بن يوسف».

فالاستعمار إذن؛ ليس هو السبب الأول الذي نحمل عليه عجز الناس وخمولهم في مختلف بلاد الإسلام. ولكي نصدر حكمًا صادقًا في هذا المجال ينبغي أن نتقصى الحركة الاستعمارية من أصولها، لا أن نقف أمام حاضرها، أي إن علينا أن ننظر إليها بوصفنا علماء اجتماع لا بوصفنا رجال سياسة، وسندرك حينئذ أن الاستعمار يدخل في حياة الشعب المستعمَر بصفته عاملاً مناقضًا يعينه على التغلب على قابليته له، حتى إن هذه القابلية التي يقوم على أساسها

الاستعمار تنقلب إلى رفض لذاتها في ضمير المستعمر، فيحاول جهده التخلص منها. وليس تاريخ العالم الإسلامي منذ أكثر من نصف قرن، سوى النمو التاريخي لهذا التناقض، الذي أدخله الاستعمار على الأوضاع التي تخلقت في ظلها القابلية واتسمت بها.

فهناك إذن جانب إيجابي للاستعمار، حين يحرر الطاقات التي طال عليها زمن الخمود، على الرغم من أنه يعد من جانب آخر عاملاً سلبيًّا، حين يتجه إلى تحطيم هذه الطاقات، بتطبيقه قانون (المعامل الاستعماري)، ولدينا في هذا الصدد واقع ذو دلالة: فإن التاريخ لم يسجل مطلقًا استمرار الواقع الاستعماري، إذ إن قوى الإنسان الجوهرية تتغلب أخيرًا على جميع ضروب التناقض. وليس معنى هذا أن المستعمر يفد إلى المستعمرات (ليحركها)، وإنما يجيء ليشلها، كما يشل العنكبوت ضحية وقعت في شباكه، ولكنه في نهاية الأمر يغير ظروف حياة المستعمَر من جذورها، فيساعده بذلك على تغيير نفسه.

فمن الواجب إذن عندما ندرس وضع بلد مستعمَر، ألا نغفل النظر إلى هاتين الفكرتين المتلازمتين، وإن كانتا في الحقيقة متمايزتين: الاستعمار والقابلية للاستعمار.

والطريقة الوحيدة لتعريف أسباب (الكف) والعطل تعريفًا فنيًّا، هي أن نحدد في أي الظروف تنتج عن الاستعمار، أو عن القابلية للاستعمار، وبهذه

الطريقة يستطيع العالم الإسلامي، أن يحدد الوسائل المناسبة للقضاء على صنوف عجزه التي شلت حتى الآن جميع مشروعاته.

إن نجاح أي منهج - سواء اتصل بنظرية في السياسة أم في الإصلاح - مرتبط بتناول المشكلة من جانبيها معًا، فإذا نظرنا إلى جانب دون الآخر فقد غامرنا برؤية مشكلة مزيفة[١].

ومن سوء المصادفة أن بتر المشكلة على تلك الصورة يتخفى عمومًا في قناع (الوطنية)، الوطنية الهاذرة الباطلة.

أو ليس من أنجع الوسائل لخدمة الاستعمار، أن يزمن عجزنا وشللنا، وأن تظل هذه الدماميل والقروح التي كانت تعد، منذ ثلاثة قرون أو أربعة، أمارات واضحة لمجتمع يمر بحالة التهيؤ للاستعمار؟

إن هناك نتيجة منطقية وعلمية تفرض نفسها، هي: إنه لكي نتحرر من (أثر) هو الاستعمار، يجب أن نتحرر أولاً من (سببه) وهو القابلية للاستعمار.

(١) إلى القارئ نص لماركس وهو الرجل الذي ليس بالمثالي أو الخيالي، وقد وجهه عام ١٨٥٠ في صورة خطاب لمن أطلق عليهم (أدعياء الكيمياء الثورية) قال: «إن هؤلاء الأدعياء يعدون الرغبة هي الدافع إلى الثورة، دون أن ينظروا إلى ما يجب توافره فعلاً، أما نحن فنقول للعمال: لسوف تقضون خمسة عشر عامًا أو عشرين أو خمسين في الحروب الأهلية والدولية، لا من أجل تبديل الأوضاع الخارجية فحسب، ولكن من أجل تغيير أنفسكم، لتصبحوا أهلاً لتولي السلطة السياسية»، خطاب إلى فينيش، أيلول (سبتمبر) ١٨٥٠.

فكون المسلم غير حائز جميع الوسائل التي يريدها لتنمية شخصيته، وتحقيق مواهبه؛ ذلك هو الاستعمار؛ وأما ألا يفكر المسلم في استخدام ما تحت يده من وسائل استخدامًا مؤثرًا، وفي بذل أقصى الجهد ليرفع من مستوى حياته، حتى بالوسائل العارضة، وأما ألا يستخدم وقته في هذه السبيل، فيستسلم – على العكس – لحظة إفقاره وتحويله كمًّا مهملاً، يكفل نجاح الفنية الاستعمارية، فتلك هي القابلية للاستعمار.

وهكذا كلما حاولنا تصنيف مختلف أسباب (الكف) التي تعرقل ضروب النشاط في العالم الإسلامي الحديث، والتي تشد تطوره إلى نسق متلكئ، والتي تزرع القلق والعجز، وأخيرًا الفوضى في حياته، وجدنا أن الأسباب الداخلية التي تنتج عن القابلية للاستعمار هي الأسباب ذات الشوكة والغلب.

وطبيعي أن نرى لهذا الوضع انعكاساته في الميدان السياسي، وهو الميدان الذي تتجلى فيه الخصائص الأخلاقية والفكرية والاجتماعية التي تتصف بها بيئة معينة وشعب معين؛ إن هناك أولاً علاقة مباشرة بين السياسة والحياة؛ فالأولى تخطيط للثانية، وما السياسة في جوهرها إلا مشروع لتنظيم التغيرات المتتابعة في ظروف الإنسان وأوضاع حياته، هذه العلاقة التي تحدد وضع الفرد باعتباره غاية كل سياسة تعد الفرد أيضًا عاملاً لتحقيق تلك الغاية.

وهكذا يعد الإنسان عنصرًا في المشروع السياسي من وجهتين: أي باعتباره (ذاتًا) تحقق الغاية من السياسة، و(موضوعًا) هو عينه الغاية المرجوة.

ولما كان وضع إنسان ما بعد الموحدين هو وضع الفرد المستعمر والقابل للاستعمار، فإن العلاقة بين الذات والموضوع هنا هي علاقة الفرد - باعتباره مستعمرًا - بذاته باعتباره (قابلاً للاستعمار)، وليست علاقة بين مستعمِر ومستعمَر.

هذه الملاحظة تسجل خطأ السياسات التي اتبعها العالم الإسلامي في الصميم؛ فقد اتجهت في كفاحها إلى المستعمر، دون أن تلتفت إلى الفرد الذي تسخره للقضاء على الاستعمار.

ولما كان المستعمَر من ناحية أخرى بحاجة إلى وسائل يغير بها وضعه بوصفه قابلاً للاستعمار، فإننا نجد هنا أيضًا انحراف تلك السياسات عن الجادة، وزيغها عن الطريق الأقوم؛ لأنها تتلمس وسائلها إلى العمل من المستعمِر نفسه، وعجيب أمر الأسير يطلب مفتاح سجنه من سجَّانه.

يجب إذن أن نبين العوامل التي تحدد وضع الإنسان في مرحلة معينة من مراحل تطوره؛ ليمكننا أن نستخلص منها السياسة التي تنطبق على تلك المرحلة، وغني عن البيان أن ظروف الحياة تعد نتيجة للحالة العامة في بيئة معينة، وبذلك تكون تلك الظروف (مرحلة) من مراحل (الحضارة)، لا (شكلاً) من

أشكال (السياسة)، فما الشكل السياسي إلا انعكاس للوضع الحضاري، وكم من ملكيات ينتعل الناس فيها الحفاء، وجمهوريات يموتون فيها جوعًا.

والواقع أن الفكر السياسي الحديث في العالم الإسلامي هو في ذاته عنصر متنافر، فهو اقتباس لا يتفق وحالة ذلك العالم، والمسلمون في هذا الميدان أو في غيره من الميادين لم ينقبوا عن وسائل لنهضتهم، بل اكتفوا بحاجات قلدوا فيها غيرهم، وأشكال جوفاء إلا من الهواء، بينما ليست حاجتنا أن نجمع العناصر لنكوّن منها تلفيقًا، وإنما أن نوجد بواسطة منهج يقوم على التحليل، العناصر الأساسية التي تسهم في خلق (تركيب) حضاري قائم على: الإنسان والتراب والوقت.

وبوسعنا أن ندرس درجة حضارة ما، بملاحظة الطريقة التي يتبعها الإنسان ليتفاعل مع بيئته.

ففي طور الحياة النباتية (البدائية)، لم يكن الإنسان يبذل في سبيل التوافق مع نواميس الحياة سوى (أقل الجهد)؛ فلكي يقاوم البرد يتوهم أنه قادر على ذلك بالقيام بأقل جهد ممكن؛ أعني بأقل حركات ممكنة، فيقبع في مسكنه وينكمش. ولكي يتغلب على الجوع يمد يده إلى ما تجود به الطبيعة من تلقاء ذاتها، فإذا به يطعم مثلاً بعض الجذور.

ففي هذه المرحلة الحضارية يتعامل الإنسان مع البيئة، ويتوافق (بالحد الأدنى من الجهد)، أما في طور الحياة الناشطة، فإن الإنسان يحقق توافقه ببذل (الحد الأقصى من الجهد) في تنظيم نفسه، فإذا ما أراد مقاومة البرد ابتكر جهازًا للتدفئة، وإذا لم يستطع الحصول عليه لظروف معينة قاومه بصورة أخرى، بأن يبذل جهده ويستهلك طاقته ويضاعف حركته، ولكي يحصل على غذائه، نجده يكيف التراب تكييفًا فنيًّا، بينما الإنسان البدائي كان يتلمس غذاءه من الأرض دون تكييف.

فالانتقال من الحياة البدائية الراكدة إلى الحياة العاملة الناشطة، هو الذي يسجل إذن بداية حضارة ما أو نهضة معينة، لكن هذا الانتقال يظل في التاريخ من الظواهر غير المفهومة لو أنه استلزم وسائل أخرى غير التي تقدمها البيئة، ولو أنه استخدم في الحصول على تلك الوسائل شيئًا غير ما منحه من قدرات طبيعية يسيطر بها على ذاته وعلى أرضه وعلى وقته.

وليس من شك في أن هذا القول صادق على الرجل المستعمَر، لأنه في حاجة إلى أن يبحث في بيئته عن الوسائل الأولى الأساسية على الرغم من وجود الاستعمار والقابلية للاستعمار.

فالتراب هو عماد حياته المادية؛ لأنه يعيش على ثمراته في أي ظرف كان، والوقت رهن مشيئته لا ينازعه فيه أحد، ولديه من العبقرية ما يعينه على التصرف

فيهما، فهو على هذا يتصرف تصرفًا تامًّا في الشروط الضرورية التي تتيح له أن يحصل على وسائل أقوى، ومعنى هذا أنه يستطيع أن يُحيل[١] وسائله البدائية وسائل أكمل، كلما قدر على تغيير نفسه، ووعى حقيقة إنسانيته، وما تقتضيه من مسؤوليات.

فإذا ما طبقنا هذه الاعتبارات العامة على مجال النشاط السياسي، وجدنا أن هذا النشاط – لكي يكوّن علم اجتماع تطبيقيًّا لا مجرد نشاط فوضوي – يجب أن يقوم على مبدأين:

١- أن نتبع سياسة تتفق ووسائلنا.

٢- أن نوجد بأنفسنا وسائل سياستنا.

ومن هذين الأصلين تنتج مرحلتان متتابعتان:

أولاهما

مرحلة السياسة التي تتفق مع الوسائل الأولية الحاصلة، وهي الإنسان والتراب والوقت، وليس معنى ذلك أن نقصي الوسائل الثانوية التي تمنحنا إياها المصادفات أو الملابسات، ولكن علينا أن ندرك أن هذه الملابسات ليس هي القواعد الأساسية للسياسة، بل هي مجرد منح وإمكانيات مكملة تنعم علينا بها المصادفة، فلو أننا أفسحنا لها مكانًا في تقديرنا لأوشك أن نتورط في نوع

(١) يُحيل: يحوِّل. (م).

من الشاعرية السياسية، والنتيجة الضرورية لتلك المرحلة هي تصفية القابلية للاستعمار والقضاء عليها قضاء مبرمًا.

وثانيتهما

مرحلة التغيير المتدرج لما بين أيدينا من وسائل بدائية كيما نحيلها وسائل أكمل، فتكون قادرة على تعديل مختلف ظروف البيئة شيئًا فشيئًا.

وينبغي أن يكون من نتائج هذه المرحلة إلغاء الاستعمار في مختلف أشكاله، الخفية كما في اليمن، أو المستعلنة كما هي الحال بشمال إفريقية.

ومع ذلك فإن هذين المبدأين الأساسيين لا يستتبعان مطلقًا شكلاً من أشكال السياسة، بل المهم هو المضمون، أما الشكل فليأخذ أي طابع من طوابع النظم على اختلافها: جمهوريًّا، وملكيًّا، أو استبداديًّا مطلقًا.

وما الانتخابات - التي تعد اليوم عقدة في الحياة السياسية في العالم الإسلام الحديث - سوى شكل من أشكال الحكم: هو الشكل البرلماني.

أما المضمون الإيجابي، فهو وحده المقياس الذي يتيح لنا أن نعرف إذا ما كانت السياسة المتبعة علم اجتماع مطبقًا، أو ضربًا من الأوهام والخزعبلات.

ولو أننا تتبعنا التطور العام للسياسة الإسلامية حتى قضية فلسطين؛ فلن نشعر- بكل أسف- بأنها ترتكز على مبادئ تامة التحديد، أو أصول واضحة،

ولن نجد لها غايات واقعية تخضع لنظرية تهديها سُبُلها، حتى تبلغ هدفها بطريقة علمية، بل لن نعثر في تلك السياسة على المبدأ التقليدي الذي وضعه لها الباعث الرائد – جمال الدين – وأطلق عليه: (الأخوة الإسلامية)، ليكون أساسًا ضروريًّا لأية سياسة في البلاد الإسلامية.

بل لقد تعرض هذا المبدأ دائمًا لمقاومة مختلف النزعات القومية التي ليست في الواقع سوى نزعات حزبية؛ أعني أنها لا تدل على اهتمام زعمائها بما ينبغي أن ينشأ بينهم من علاقات، بقدر ما يتكالبون على مصالحهم وشهواتهم.

وكل ما حدث في العالم الإسلامي هو أنه قد بدأ يشعر بأن الوحدة مشكلة رئيسية، وبأن أي تركيب حضاري لا يمكن أن يتحقق بما هب ودب من العناصر والسياسات الرائجة في السوق الآن، فإن من الصعب إطلاق مصطلح (سياسة) على تلك المحاولات الفوضوية التي مرد عليها مختلف الزعماء، ولعل من الأفضل أن يطلق عليها لفظة (البوليتيكا) الذي يطلقه عامة الناس على صنوف التخبط والأوهام والخرافات، وألوان المخاتلات؛ والفرق كبير بين المصطلحين؛ إذ هو الفرق بين المصادفة أو العاطفة وبين التوجيه المحدد المستقى من التجارب الإنسانية خلال التاريخ. وما هذه السياسة الخبيثة (البوليتيكا) التي اتبعها الزعماء سوى خلط الممكن بالمستحيل، وترك الأهداف التي تسهل إصابتها بوسائل مباشرة، إلى ما لا يمكن الوصول إليه مهما تعلقنا بوسائل خيالية.

ولقد اتخذت السياسة في شمال إفريقية خاصة هذا الطابع المختل؛ لأنها قامت على ما اتسم به عهد ما بعد الموحدين من عيوب ونقائص، فهي تحتوى حتمًا أنواع (الذهان) المتناقضة، كذهان (السهولة)، وذهان (الاستحالة).

هذه السياسة الخرقاء، ما زالت تخفي العناصر الحقيقية للمشكلة عن ضمير المسلم، فهو يتكلم حيث يلزمه أن يعمل، وهو يلعن الاستعمار حيث يجب عليه أن يلعن القابلية للاستعمار، وهو مع هذا لا يبذل أقل الجهد في سبيل تغيير وضعه تغييرًا عمليًّا، أما أكثر القادة جدًّا فهم في انتظار الملابسات، أعني: يتوقعون سنوح فرصة، فإذا بك تراهم من حين لآخر، يرفعون عقائرهم بالاحتجاج، معلقين أملهم على بعض الأساطير المسماة: (الأمم المتحدة) أو الضمير (الضمير العالمي).

وقد كان على الذين يدافعون عن مثل هذا الموقف، أن يعلموا أن نظرية الملابسات والفرص ليست سوى كلمة جوفاء وأمل هباء، يقف في مواجهة الأحداث التي تجري دائمًا فلا نستطيع لها ردًّا، وما كان لنا أن نكشف عن اتجاه الملابسات الدولية، ما لم تكن لدينا مقدرة على تذوق الحقيقة المجردة من كل مغزى عاطفي، أو ميل شعري.

ولكن أحكامنا، بكل أسف، لا تكشف في الغالب إلا عن تحديد عاطفي لموقفنا، فنحن لا نحكم وإنما نأسى؛ نحن نكره ونحب ولا شيء غير هذا.

ولقد أصيب بهذا الخلل كبار مفكرينا الذين نِيطت بهم مهمة الإصلاح، فها هو ذا المغفور له الشيخ «عبد الحميد بن باديس» – وقد شهد النزاع يحتدم بين «ابن سعود» والإمام «يحيى» – ينشر مقالاً عام ١٩٣٤ يأسى فيه على (إراقة دماء المسلمين)، ويعنف فيه الرجلين دون تفرقة، كأنما الشيخ لم يتبين عظم النزاع الذي تقف فيه القوى الروحية والمادية في النهضة الإسلامية متجسدة في الفكرة الوهابية، في وجه قوى الانحطاط والتدهور ممثلة في الإمام يحيى، تؤيده – كأنما بمحض المصادفة – قوى الاستعمار. ولقد أغفل هذا الحكم الجانب الناطق من الموقف، وهو سرعة المناورة التي قام بها الجيش السعودي الفتي، فأحبط الخطة الاستعمارية بالاستيلاء على (الحديدة)، خلال أربع وعشرين ساعة. كما أسقط من حسابه موقف موسوليني الذي كان يطمع في احتلال اليمن (لحماية الإسلام)..!

ونحن إلى اليوم نجد انعكاس هذه النفسية العاطفية في صحابة الدول الإسلامية؛ فمنذ عهد قريب شهدت سورية ثلاثة انقلابات متعاقبة، ولم يكن من الصحافة العربية إلا أن أسيت على حالة القلق التي تعانيها الجمهورية السورية[١]، فلم يحاول مراسل صحفي واحد أن يتعقب سر الأحداث، فربما أدى به بحثه إلى ملاحظة أن وزارة الخارجية البريطانية لم تعد تدير الأمور على هواها في العالم العربي، فلقد حدث انقلاب «حسني الزعيم» دون علمها، كما أن صفيها «سامي

(١) الإشارة هنا إلى انقلابات «حسني الزعيم» و«سامي الحناوي» و«أديب الشيشكلي».

الحناوي» قد طرد من الحكم دون أن تستطيع دفع الانقلاب، وكان انقلاب «أديب الشيشكلي» بدوره خير شاهد على أن العالم العربي يعرف منذئذ كيف ينظم نشاطه السياسي تنظيمًا فنيًّا، مسترقًا أو متغفلاً جهاز المخابرات الإنجليزي البارع الدقيق[١].

هذا هو الجانب الجوهري من المسألة، لا ما أسيت له الصحافة العربية من اضطراب الأحوال في دولة لم تزل في مهدها.

وعودة إلى (البوليتيكا) تكشف لنا عما أصابنا خلال كارثة فلسطين، فلقد رهن القادة على عدم كفاءتهم للقيام بأبسط الأعمال، وإن كان من الواجب أن نستثني هنا السياسة السعودية التي دلت على وعيها، فلقد دل (ابن سعود) على أنه رجل الدولة العربي الوحيد، الذي أدرك منذ البداية خفايا القضية، فأمسك عن إرسال جيشه إلى فلسطين، وبذلك برهن على أنه لم ينخدع بجلاء الإنجليز المفاجئ عن يافا، وقد كانوا يعلمون أنهم متآمرون في فعلتهم، حين تركوا البلاد دون أن ينقلوا مسؤولياتهم عن إدارتها وحفظ الأمن فيها إلى سلطات منظمة تحمي جميع المدنيين بفلسطين، لقد قال برناردشو في إحدى نقداته اللاذعة قبيل الحادث بأيام: «يجب أن ندع العرب واليهود يحسمون خلافهم بحد السلاح»، وهذا ولا شك رأي رجل مطلع على بواطن الأمور، تعود التفكير قبل إبداء رأيه.

(١) دلت على هذا بكل وضوح ثورة العراق.

لقد بهت أعضاء الجامعة العربية جميعًا – باستثناء ابن سعود – فلم يفكروا حتى في الاحتجاج على ذلك الجلاء المفاجئ عن يافا، في ظروف لا يفيد منها غير الصهيونيين، الذين كانت قواتهم على أهبة الاستعداد، متخذة مواقعها في أرض المعركة، وفضلاً عن ذلك، فإنهم لم يسبقوا الأحداث بعمل قانوني هو إعلان الجمهورية الفلسطينية، ذلك كله لم يَدُرْ بخلدهم، بيد أننا نسوق إلى القارئ ما يشهد بعجزهم السياسي الكلي، فإن قادة الجامعة آنذاك، وقد استهواهم ذهان (السهولة) ركنوا إلى هيئة الأمم المتحدة، وأخذوا يحقرون من شأن الإسرائيليين، ويهونون من خطرهم وتفوقهم السياسي والمالي والفني، بل العددي أيضًا، وما كان لهذا التفوق الأخير أن يظهر لأعينهم لأول وهلة، ومع ذلك فقد كان بحسبهم أن يعرفوا الحساب على الأصابع ليدركوا حقيقة الموقف، لقد كان واضحًا أن الصهيونيين يملكون جيشًا يزيد على ثلاثة مائة ألف مجند، بينما الدول العربية لم تكن تستطيع أن تجند سوى جيش لا يزيد على مائتي ألف، ولست أقصد هنا الشعوب العربية، فقد نجحت السياسة الاستعمارية في عزلها عن جو المشكلة، ولله الحمد.

أما من حيث التفوق السياسي والمالي والفني، فلا نزاع في أن الإسرائيليين كانوا سادة الموقف لما كان عليه العالم الإسلامي من فوضى.

لقد كان هينًا على كل إنسان أن يتوقع انتصار الصهيونيين، فيما عدا ضحايا (البوليتيكا)؛ إذ هي دائمًا تكرر أخطاءها، لأنها ليست علمًا أو تجربة، وإنما هي

جهل وهذر وشذوذ، ولهذا الجهل اتجه الساسة المسلمون بقلوبهم إلى المنظمات الدولية، حتى بعد أن رأوه بأعينهم أن المرحومة عصبة الأمم لم تقم بتطبيق مبادئ «ولسن» الأربعة عشر، بل انصرفت إلى توزيع انتدابات ومحميات جديدة، فلم يفيدوا من ذلك درسًا عمليًّا، بل تكررت المهزلة في صورة ثقة جديدة بميثاق الأطلنطي، وبهيئة الأمم المتحدة، فانعقدت الجمعية العامة بقصر «شايو»، والقادة مازالوا منهمكين في مدح المنظمة الدولية الجديدة، وفاض طوفان الأساطير على ألسنتهم ليغمر الضمير المسلم بأبخرته المخدرة.

وكان الانخداع سهلاً بقدر ما كانت المظاهر خداعة، فها هي ذي باكستان تشيد سيادتها، وها هي ذي إندونيسيا تنال استقلالها، وها هي ذي أبخرة الاستقلال الهين (السهل) الذي لا يقتضي كبير جهد في بنائه، ولا يستلزم وسيلة لتحقيقه، تبلبل العقول فتحدث خدرًا كليًّا، وفقدانًا للحساسية العامة، فلم ندرك أن البلاد التي قيل عنها إنها قد تحررت، لم تحصل على حريتها بناء على مبدأ محرر، بل لأنها وجدت في منطقة الخطر، متاخمة للشيوعية، وحسبنا أن نلقي نظرة على الخريطة لنقتنع بهذا القول.

وربما استطعنا أن نتصور ضعف مثل هذا الاستقلال طالما ظلت البلاد التي حصلت عليه قابلة للاستعمار، وما دامت لم تسيطر بعد سيطرة واقعية على شؤونها الداخلية، فإن إستراتيجية العالم قُلْب، وقد تتغير بين عشية وضحاها.

ومن الأمثلة على ذلك ما حدث في إندونيسيا، حيث غيرت الملكة «ولهلمينا» موقفها بشأنها مرتين أو ثلاثًا تبعًا لتغير الظروف الدولية، فهي إذ ترى ضرورة المقاومة لهزيمة اليابان في الحرب العالمية الثانية، توافق على إعلان استقلال إندونيسيا، حتى إذا تمت الهزيمة، أرسلت حملة تعتقل الزعماء الوطنيين بليل، وتقضي على جمهوريتهم الوليدة، أما عندما وصل «ماوتسي تونغ» إلى كانتون فإن هذه الملكة قد عدلت سياستها للمرة الثالثة في جاوة[١].

أما الوضع في الباكستان فيبدو لعين الناظر إليه أكثر استبهامًا واختلاطًا، والظاهر أن تشرشل كان يستهدف أهدافًا ثلاثة في الهند، وأنه قد بلغها فعلاً.

ولقد أراد أولاً أن يفوت على الاتحاد السوفييتي سلاحًا قويًّا من أسلحة الدعاية والإثارة، فماذا عسى أن يكون وضع الهند المستعمَرة على حدود الصين الشيوعية في حرب عالمية ثالثة..؟

لقد استطاع (الثعلب الهرم) أن ينشئ في شبه القارة الهندية منطقة أمان، وبعبارة أخرى: حجرًا صحيًّا ضد الشيوعية، ولكنه عرف أيضًا كيف يخلق بكل سبيل عداوة متبادلة بين باكستان والهند، وكان من أثرها عزل الإسلام

(١) نشرت إحدى الصحف الباريسية تحقيقًا عن إندونيسيا بعد أشهر من كتابة هذه السطور يؤيد فيه كاتبه «ميري برومبرجيه» ما أذهب إليه، فهو يقول عن الوضع الجديد في إندونيسيا: «ومع ذلك فإن الهولنديين الذين حضروا هذا المساء يبسمون في لطف واطمئنان.. فلقد خسروا كل شيء في ظاهر الأمر، ولكنهم يستطيعون أن يستعيدوا كل شيء». (صحيفة باري برس عدد ٣٠ من آب (أغسطس) ١٩٥٠).

عن الشعوب الهندية من ناحية، والحيلولة دون قيام اتحاد هندي قوي من ناحية أخرى؛ ولقد بذل هذا السياسي غاية جهده لتدعيم هذه التفرقة، وتعميق الهوة بين المسلمين والهندوس؛ تلك الهوة التي انهمرت فيها دماء ملايين الضحايا، من أجل هذا التحرر الغريب، فكان الدم أفعل في التمزيق من الحواجز والحدود، حتى إن «باتل»[١] كان يثور عندنا يتحدث عن باكستان، بعد أن بذلت الرابطة الإسلامية أقصى وسعها لتشجيع أعمال الفوضى والاضطراب، أضف إلى ذلك مشكلة كشمير المزعجة. وهي ليست أقل عقبة في طريق الصلح بين الأخوين المتخاصمين.

فهل يدرك الأخوان المغزى الميكافيلي لما أعلنه أحد الزعماء الصهيونيين منذ عام حين قال: «من الواجب أن تقوم بين الهند وإسرائيل علاقات وثيقة حتى نخضد شوكة الإسلام»..؟ إن معنى ذلك - بالقول الفصيح - أن تندلع الحروب بين الدولتين التوأمين اللتين تتقاسمان الهند في عالمنا الحديث، غير أن ظلاًّ هائلاً قد انبسط على الخريطة، فإن الذين يحرضون «باتل» ضد باكستان، أو يدفعون باكستان ضد الاتحاد الهندي، يرون بأعينهم ظل «ماوتسي تونغ» وهو يمتد على طول جنوبي آسيا.

ويخطر لنا في هذا المقام أيضًا وضع سورية، فإنها لا تدين باستقلالها لمبدأ. محرر، بل لمجرد الملابسات الدولية التي كانت تلوح في نهاية الحرب العالمية الثانية

(١) كان مستر «باتل» وزيرًا للدفاع في أول وزارة هندية أعقبت الاستقلال.

بنشأة دولة إسرائيل المقبلة، ومما لا جدال فيه أن الشعب السوري قد أفاد من هذا كله، وكانت تصرفات بعض الحكام فيما بعد في سورية تعبيرًا عن عرفان بلادهم بجميل محرريها، فاتخذوا إجراءات معينة ضد إحدى الجماعات الإسلامية. وعلى هذا يرى بعض الساسة أن شعوب شمال إفريقية لن تستطيع الفكاك من ربقة الاستعمار إلا في ظروف دولية مشابهة[1]، أما نحن فنرى أن هذه الشعوب لن تبلغ تحررًا حقًّا إذا أعدت بنفسها أدوات تحررها إعدادًا علميًّا.

وهكذا تظهر لنا سذاجة الرأي الذي توحي به عناوين الصحافة الجزائرية، من مثل قولها: «إن تحرير شعوب آسيا سيعقبه حتمًا تحرير الشعوب المستعمَرة في إفريقية». فإن صيغة كهذه، توحي بفكرة زائفة عن آلية التحرر التي لا توجد بكل أسف إلا في عقل كاتب المقال، لأن تحرر بلد ما لا يحتم بداهة تحرر بلد آخر.

فهناك موقفان ممكنان: إما أن ننتظر حتى تتحقق الشروط من تلقاء ذاتها، وإما أن نعدها نحن بطريقة إيجابية.

وعليه، فإن المشكلة الرئيسية: هي أنه لكي نتخلص من الاستعمار، يجب أن نتخلص من القابلية للاستعمار، وأن نكف عن نسج الخرافات. إننا لم نبرأ حتى الآن من (ذهان السهولة) ويدلنا على ذلك أنني – وأنا أكتب هذه السطور–

(١) أثبتت الحرب الأخيرة أن الاستعمار الفرنسي لا يحرر المستعمرات وإنما يفقدها، ولا شك أن هذه هي الغاية التي يتجه نحوها، إذا ما أخذنا في اعتبارنا وضع كندا والهند فيما مضى، وإذا ما وجدنا «هوشي منه» يحرر كمبوديا ولاوس منذ عهد قريب.

وقعت عيني على آخر ما كتب خاصًّا بسياسة شمال إفريقية، فإذا به نداء إلى الأمم المتحدة، وهجوم على الاستعمار[١]. وليس فيما قرأت توجيه جديد أو إشارة إلى الوسائل المادية، أو تحديد للجهد اليومي الضروري لتغيير عوامل القابلية للاستعمار، للقضاء على عوامل الاستعمار.

وإنما يجب أن نقرر أن قضية فلسطين قد أيقظت الوعي العام من خدره، ونحن نرى فيها المحور التاريخي الذي أخذ العالم الإسلامي يدور حوله باحثًا عن اتجاه إيجابي جديد.

(١) انظر هذا المقال في العدد الصادر في ٣ من شباط (فبراير) ١٩٥٠ من صحيفة الجمهورية الجزائرية.

 العوامل الخارجية

﴿إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾

[النمل/ ٣٤]

كان حديثنا فيما سبق عن الجانب الداخلي من الفوضى وحده، وهو جانب القابلية للاستعمار، ولكن هناك أيضًا جانبًا خارجيًّا هو جانب الاستعمار، وهو لا يظهر هنا في صورة أسطورة تكف العالم الإسلامي عن التطور. وذهان يشله عن التغلب على مصاعبه النفسية والاجتماعية فحسب، بل يظهر أيضًا في صورة مُحَسّة، وأعمال سالبة تهدف إلى طمس قيم الفرد، وإمكانيات تطوره، ويكون هذا الجانب أكثر ظهورًا حينما يكون الاستعمار استبداديًّا. كما كانت حاله في إندونيسيا وطرابلس الغرب، وكما هو الآن في شمال إفريقية.

هذان الجانبان ليسا منفصلين، فهما يتداخلان ويختلطان، ولكنا ملزمون بفصل كل منهما عن الآخر كما نبين أهميته الخاصة على حدة. ولا شك أن من الضروري تحديد مفهوم عبارة (الاستعمار الاستبدادي)، فإن للاستعمار صورتين؛ إحداهما: صورة الاستعمار المتحفظ؛ لأنه لا يتدخل مباشرة في نواحي حياة المستعمر جميعها، بل يطلق لأبناء المستعمرة بعض مظاهر الحرية: وعلى العكس من ذلك صور (الاستعمار الاستبدادي)، الذي يتدخل تدخلاً

مباشرًا في جميع تفاصيل الحياة، حتى الدينية منها، فتدخله يمتد إلى كل شيء، فيخصص لأبناء المستعمرات (مدرسة استعمارية) يستعمر بها عقولهم، وإذا ما سمح لمستعمَر بأن يدير مقهى لحسابه، ألزمه أن يتخذ لمقهاه عنوانًا تجاريًّا يسم تجارته بسمة المستعمرين.

والعجيب أن لهذا الاستبداد الشامل بشؤون المستعمرات مجامع علمية تتبناه، وتقوم على دراسته وتوجيهه، كـ (مدرسة العلوم الاستعمارية بباريس)، وله أيضًا خطته العامة: وهي الميثاق الاستعماري الذي يتعدل تبعًا لظروف الموقف وسير الأحداث. وهناك مؤتمرات دورية تخفي أغراضها بأسمائها: كمؤتمر «فولتا»[١]، أو مؤتمر «أصدقاء لستراداموس»[٢].. إلخ. وهي تتناول دائمًا بالبحث السياسة الاستعمارية، وخطتها الفنية في الاستعمار الأخلاقي والمادي.

وهكذا يحدق الاستعمار بحياة المستعمر من كل جانب، ويوجهها توجيهًا ماكرًا لا يغفل أتفه الظروف وأدق التفاصيل.

ومن الواضح أن الاستعمار بصورته هذه يعد عنصرًا جوهريًّا في فوضى العالم الإسلامي، فهو لا يتدخل فقط بمقتضى العلاقة المباشرة بين الحاكم والمحكوم، بين المستعمِر والمستعمَر، وإنما يتدخل أيضًا بصورة خفية في علاقات المسلمين بعضهم ببعض.

---

(١) «فولتا» اسم عالم في الكهرباء، أطلق على مؤتمر يبحث شؤون المستعمرات ليخفي الغرض منه.

(٢) اسم لأحد منجمي القرن السادس عشر.

(فحضوره)[١] يتدخل في أتفه تفاصيل الحياة اليومية وأبعدها عن الظن، ويستطيع المتنـزه في شوارع الجزائر أن يلاحظ في جولته ثلاثة مشاهد على الأقل لها دلالتها في هذا الصدد: سيرى مثلاً صبية صغارًا يبيعون البرتقال، وإذا بالشرطة تطاردهم، ثم إذا بأحدهم ينجو بنفسه ملقيًا بضاعته التافهة خلف ظهره، بينما الشرطي يلاحقه وعلى وجهه أمارات الجد، كأنه يقوم بمهمة خطيرة. وسيرى أطفالاً آخرين، وقد راحت نظراتهم الزائغة تتربص مرور غرّ ينخدع بمظهرهم، بينما هم يمثلون (رواية البؤس) بطريقة تشوه من قيمة بؤسهم، وهم يلحون على من يستجدونه بأدعية مثيرة، كل هذا يحدث ورجل الشرطة رائح غادٍ أمام المشهد المهين دون أن ينبس بكلمة.

ثم يرى في المسار نفسه بعض قارئي الكف من المنجمين، وقد تعمموا بعمائم فخمة، يدعون كل سائح يتجول، وكل امرأة تمر، دون أن ينبس الشرطي أيضًا ببنت شفة.

إن لهذه المناظر اليومية دلالتها ومغزاها، فهي تكشف لنا عن فلسفة الاستعمار، التي تعبر عنها الآية التي صدرنا بها هذا الفصل: ﴿إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُواْ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓاْ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾[٢] [النمل / ٣٤].

---

(١) الكلمة هنا مقصودة بذاتها لأنها جزء من منهج الاستعمار، وهي تطلق على بعض المؤسسات الاستعمارية مثل: (مؤسسة الحضور الفرنسي) بمراكش، وهي بالفرنسية (La présence française).

(٢) يقصد بالملوك الغزاة المستبدون؛ لأن الملك بشكله المعروف أسلوب من أساليب الحكم لتنظيم المجتمع بضمان العدالة فيه، لا يتنافى مع المبادئ الأخلاقية.

كذلك نجده يحول بين الشعب وبين إصلاحه نفسه، فيضع نظامًا للإفساد والإذلال والتخريب، يمحو به كل كرامة أو شرف أو حياء. وهكذا يجد الشعب المستعمَر نفسه محاصَرًا داخل دائرة مصطنعة، يساعد كل تفصيل فيها على تزييف وجود الأفراد. ومن المسلَّم به أن هذا التضليل العلمي يعد تقويضًا لكيان الشعوب، يتعدل دائمًا تبعًا للطوارئ، ليقف في وجه كل محاولة أو طاقة جديدة، فيحدها ويهدمها. ومن هنا كان الاستعمار ولوعًا بتتبع (النهضة الإسلامية)؛ ومن السهولة بمكان أن نعرف ما يريد الاستعمار أن يقحمه في المجتمع الإسلامي الحديث من عناصر الإرجاف، وعوامل التنافر. فإن مقدرته وطموحه غير المحدودين يوسوسان له بفكرة مجنونة دامية، هي إيقاف سير الحضارة في البلاد المستعمرة؛ لذلك نجده يجند جموع المتخلفين المتهالكين لتقف في وجه دعاة التجديد حتى كأننا أمام مشهد روائي، يمثل فيه مدّعو التصوف والإقطاعيون وبعض العلماء والجامعيون المخدوعون، دور الرجوع إلى تقاليد الإسلام[1]، حتى لقد صارت كلمة (تقاليد) هذه، (كلمة السر) في السياسة الاستعمارية.

فأمام الجهد الإصلاحي تقف موجة من القتام الصاخب تحيي موات الأشكال البالية والخرافات الدارسة، وإذا بشخوص محنطة، ترجع في عهدها إلى قرون ما بعد الموحدين تتسكع في بعض العواصم، لتمثيل (تقاليد الإسلام)

(١) كان لدينا في الجزائر بعض المناظر المضحكة المبكية، فكنت ترى بعض دعاة التصوف المسمين (المرابطين)، يدعون الناس إلى الرجوع إلى الإسلام وهم يتلذذون بكأس خمر معتقة، ويركبون السيارات الفاخرة التي منحتها لهم (إدارة الشؤون الإسلامية).

في رواية السياسة الاستعمارية الرجعية. فالاستعمار يصرخ في كل لحظة في تاريخ الشعوب المستعمرة بتلك الكلمة التي صرخ بها يوشع حين قال: «أيتها الشمس ... قفي...».

والعجيب أن هذا الزعم الشاذ الذي لم يخطر بفكر «جنكيز خان» أو «أتيلا»[١]، يعد اليوم الشكل السياسي لأحط ألوان الاستبداد الإنساني، في هذا القرن العشرين، قرن الحضارة الأوربية والمسيحية. وكثيرًا ما برزت هذه المحاولة في أفعال المستعمرين، وخاصة منذ أن تزلزل توازن ما بعد الموحدين بفعل ضغط السيد «جمال الدين»، الرجل الذي فجر هذا التوازن الراكد.

فلم يكف الاستعمار لحظة عن خلط الطاهر بالدنس، مدفوعًا بتلك الفكرة الدنسة التي تملي عليه أن يوقف سير الشعوب نحو النور، حفاظًا على مصالحه المادية. ومن الأمثلة على خلطه وتخبطه تلك الطبعات الزائفة للقرآن، التي ظهرت وانتشرت في مصر في بداية هذا القرن، وحسب المزيفون أنهم بذلك يقوضون أساس الفكرة الإسلامية الناهضة، بل لقد بلغت بهم القُحَّة أن يهزؤوا بالمسلمين عندما انفضحت مكيدتهم، حتى لقد سمعت بنفسي أحد كبار الأساتذة في باريس وهو يعلن: «هل المسلمون بحاجة إلى أن يحموا القرآن، والله – سبحانه وتعالى – وقد وعدهم بحفظه..؟».

---

(١) زعيم قبائل الهون في زحفها على أوربا.

ومهما يكن من شيء، فإن الاستعمار قد شاد (سياسته الاستعمارية) بمثل هذه الوسائل في التحريف والإفساد والتزييف، فهو بهذا مسؤول عن جانب كبير من فوضى العالم الإسلامي، وليس ممكنًا في هذا المجال أن نهمل تفصيلاً، أو أن نلخص وقائع، ونركزها في مصطلحات منهجية، فإن النظام لا يفارق تفاصيله، فهي الشاهد المادي المباشر على مسؤوليته.

ولكنا لا ندعي هنا أننا نروي كل التفاصيل الشاذة، التي تتسرب إلى الحياة الإسلامية دون انقطاع، كما تندس حبات الرمل في أجزاء المحرك، بل حسبنا أن تقول: إن الاستعمار هو أفظع تخريب أصاب التاريخ.

بيد أن هناك تفاصيل تستحق أن نوردها، ومنها هذا المثال الذي تلقيناه بوصفه حادثًا عارضًا عاديًّا من حياة الشعب الجزائري، وهو يصور لنا موقفًا غريبًا لتدخل الرجعية التي يريد بعثها الاستعمار الفرنسي، وكيف تصرف إزاءها أصحاب المبادئ الحديثة الحية، الصادرة عن إرادة الشعب، حدث هذا في مدينة «الأغواط»، حيث قضى سير الحياة الطبيعي على المرابطين وطريقتهم، فاختفت منذ بعيد من عادات الشعب وتقاليده، وبرغم هذا فوجئ الناس بضجيج كانوا قد نسوه، وذهلوا بأن رأوا مواكب غريبة تجوب أنحاء المدينة؛ كانت مواكب المرابطين.

ولكم كان كريهًا أن يستعرض هؤلاء أشكالاً فات أوانها، وتخلفت عن ركب التطور، مع ماضي ما بعد الموحدين؛ ولذلك فكر قادة الكشافة من فورهم

في تنظيم عرض يصاحب الموكب الساخر في شوارع المدينة، وكان من حظ الموكب الكبير ضحكات ونكات كانت من أفواه المارة، فتفرق أيدي سبأ، وكأنما أدرك منظموه أن ليل المهازل قد انجلى، ومضى زمان الأشباح.

وبمثل هذا تختار الإدارة الاستعمارية شخوصًا مطعونين في خلقهم، ممروضين في أبدانهم، لكي (يمثلوا) الشعب المسلم في الجمعيات السياسية[(١)]، ويا لها من مكيدة مفضوحة خيوطها بيضاء، يرتد سهمها إلى ناسجيها، وهم لا يكفون عن محاولاتهم، لعلهم يستطيعون تخدير الضمير المسلم.

وعجيب أمر الاستعمار، يبدو في قمة سذاجته وعناده حين لا تكف ميكيافيليته ساعة من نهار عن محاولة هذا التخدير، مهما أصابها من فشل، ومهما بعثرت من الأموال الطائلة على أولئك العملاء، وقد كان جديرًا أن ننفق في مشروعات أنفع.

أما القدر الضئيل من مشاريع العمران، فمن السهل أن نلمح في طراز بنائه طابع الهوان، الذي يحاول الاستعمار بكل ثمن إلحاقه بحياة المسلمين، وخاصة في أشكال السراديب المتنوعة التي تعد تقدمًا بالنسبة لأكواخ الصفيح، حيث استنقع[(٢)] فقراء الناس بجموعهم الغفيرة.

---

(١) ساد هذا الروح الحياة الفكرية في البلاد المستعمَرة، تلك التي تخضع لقضاة أدب استعماري يمنحون الجزائر السنية لكل عمل أدبي يتجلى فيه انحطاط عقلية الشعوب المستعمرة.

(٢) استنقع فلان في النهر: دخله ومكث فيه.

أما طراز مدن السراديب الموجودة في ضواحي الجزائر، فإنه تسجيل لطابع الاستعمار المهين الذي ألصقه بفن البناء، حين جعل أسقف المنازل أشبه بالقبو أو بظهر الحمار، وليس هذا بكل بساطة سوى ضرب من ضروب التنكر للذوق الإسلامي، ومحو للطراز العربي الجميل الذي خلف آثارًا لا تمحى في الأندلس.

بل لقد بلغ التدخل في شؤون المسلمين حدًّا لم تفلت منه التوافه، فلقد جرت عادة الإدارة عند افتتاح مقهى أن تشترط كتابة لافتته هكذا: «مقهى عربي بإدارة الأرملة فلانة».

أما في تونس فقد كان الأمر أشنع؛ إذ كان صاحب المقهى ملزمًا بمقتضى الترخيص الممنوح له، بأن يقدم لمدخني الحشيش ما يطلبون منه بما يحتاجه من خدمة وأدوات، كان ذلك ولا شك حتى ينسى الناس الماضي والحاضر والمستقبل.

فإذا لم ينكب العالم مع هذا البلاء كله بالتجرد من أخلاقه، وإذا لم يفقد حاسته الخلقية، فما ذلك إلا لأن الروح الإنساني خالد لا يفنى، وأن رجال العقائد على اختلاف مِلَلهم ونِحَلهم ليدينون بالجميل للاستعمار، إذ أمدهم بالدليل القاطع على خلود الروح.

ولم يحدث في عصر من العصور، أن ارتد الإنسان إلى خصائص الحيوان، كما حدث في هذا العصر، وذلك بما تقدم من فطريات تختمر على صور وأشكال،

وهي معامل مهيأة بما تحتاجه من الوسائل المادية والنفسية؛ معامل تأخذ صورة القوانين والبنوك والإدارات، والصحف والسجون والمدارس الاستعمارية.

وبفضل هذه المعامل استوى على قمة المجتمع الإسلامي الحديث رعاع الناس، بينما هبط إلى القاع خيارهم وصفوتهم. وما الحياة الفكرية في أي بلد مستعمر سوى تخمير يقصد به انتماء أفكار يهتم المستعمر بها ليجعل منها أساسًا (للبوليتيكا).

بل إن الاستعمار يتدخل في تقرير مصائر الأطفال في مدارسهم، فما إن يبدأ التلميذ امتحانه في الشهادة الابتدائية حتى يصبح دون أن يشعر هدفًا للجنة الممتحنين المحترمين التي تقدر درجاته، فإذا بهم يتآمرون عليه كيلا يصبح (مستعمرًا حقيرًا) متفوقًا على زملائه من أبناء الأوربيين.

وهذه الفكرة نفسها هي التي تتحكم في حياة رجال الجيش، حتى لقد أدلى المارشال «فرانشيت ديسبري» يومًا بتصريح في أحد الاستعراضات قال فيه: «إن التربة ليست حقًّا لأبناء المستعمرات، ولكنها منحة لهم».

والأمر سواء بالنسبة للتلاميذ أو المثقفين المسلمين، فليست الشهادة التي ينالها أو الوظيفة التي يظفر بها حقًّا من حقوقه، وإنما هي منحة يُنْعَم بها عليه، ولهذا كان من المشكوك فيه أن تصلح هذه العينات المحزنة من أبناء الصفوة المسلمة لعمل نافع، وقد كانت ثمارًا لمنح المستعمرين.

ويكون الأمر على عكس ذلك حين ينبغ عقل واع ذكي، فإن المستعمر يحاول بوسائل شتى تحطيمه، فإذا ما بدا عصيًّا عنيدًا حطم أسرته، ليشل نشاطه.

وهكذا يعوق الحياة الفكرية في البلاد فيعوق بالتالي تطورها.

والاستعمار يستخدم طبعًا الطريقة نفسها في الميدانين الاقتصادي والاجتماعي، فهو يهدم مقومات البلاد المستعمرة ويحول بينها وبين إعادة بنائها. كذلك فعلت إنجلترا في مصر منذ احتلالها، فقد قضت على فكرة محمد علي، وعلى ما قام به الخديوي إسماعيل من تجهيز لإنشاء الصناعة الوطنية، دعك من الخمسين في المائة من أسهم قناة السويس التي انتزعت من الحكومة المصرية بالضغط والإرهاب.

أما في الجزائر فقد هدم الاستعمار منذ دخلها عددًا غير قليل من المؤسسات، وكانت هناك مؤسسة من نوع مؤسسات «سانسير»(١)، تربي اليتامى وتزوجهم، استمرت هذه المؤسسة بعد عام ١٨٣٠ ردحًا من الزمن تحت إدارة محسنة فرنسية، ثم اختفت بدورها، وأصبحت أثرًا بعد عين؛ أثرًا في السجلات، وفي ذاكرة بعض شيوخ الجزائر.

وفي قسنطينة نشأت نقابة معينة، اتخذت لها اسمًا ذلك العنوان الرمزي «نادي صلاح بك»، وكان «صلاح بك» هذا يسهم في زمانه في النشاط الاجتماعي، فيشجع التعليم والعمل، ولكنها أغلقت بأمر الإدارة الاستعمارية.

---

(١) مؤسسة فرنسية أسستها «مدام دي مانتينان» في القرن السابع عشر لحضانة اليتامى من أبناء الأسر النبيلة.

ولسنا نجد اليوم أثرًا لفن النقش الدقيق والصور المصغرة، فلم يبق من صُنَّاعه إلا القليل النادر، من أمثال «عمر راسم» بالجزائر، فإذا ما قضى هؤلاء الفنانون قضى معهم فنهم، لأن الإدارة الاستعمارية لا تساعده، بل تعمل جهدها للقضاء عليه. وهكذا نرى في كل ميدان من ميادين الحياة الاجتماعية وجهي الفوضى مقترنين كأنهما توأمان؛ الاستعمار والقابلية للاستعمار.

وما فرض الاستعمار رقابته على الحياة الدينية، إلا لعلمه بأن الدين وحده هو الوسيلة النهائية لتصحيح أخلاق الشعب، الذي فقد في غمار أزمة تاريخه كل هم أخلاقي.

وإذا كنا نجد اليوم شيئًا يدوي في جوانب النفس الإسلامية، فيردها قادرة على تغيير ذاتها، والتخلي عن جمودها، فلن يكون هذا الشيء سوى الإسلام، ولذلك لم تفلت هذه القوة الباعثة من تهجم الاستعمار، ففرض عليها أنواع القيود وأشكال الرقابات، حتى أصبح ميسورًا اليوم عندنا أن تفتح ناديًا للميسر أو مقهى، أكثر من أن تفتح مكتبًا لتحفيظ القرآن.

وأعجب من ذلك أن تجد الإدارة هي التي تعين رجال الدين كالمفتي والإمام، لا طبقًا لمشيئة جماعة المسلمين، بل تبعًا لهوى المستعمرين.

وبذلك تجمع في يديها أنفذ وسائل الإفساد، فاختيار رجل يؤم الناس في المسجد، لا يكون بناء على تميزه بضمير حي، أو علم بأصول العقيدة، بل يراعى في ذلك ما يقدم للإدارة من خدمات، حتى كأنه (جاويش) صلاة.

ولاشك أن هذا التحكم في شعائر الدين، مما يقضّ مضاجع أصحاب العقائد من المؤمنين، ويقلق ضمائرهم، لما يرون من أحداث غاية في الفساد والفتنة: إمام جاسوس خؤون، ومُفتٍ فاسد مفسد، وقاضٍ منافق مرتشٍ؛ وغاية الاستعمار من ذلك كله، أن يجعل من الإسلام صورة عجيبة من حياة أصحابه المستعمرين. ومن أجل هذا فهو يكدس العقبات والعوائق والقيود على طريق النهضة الإسلامية.

بيد أننا نستطيع أن نعقد هنا مقابلة مباشرة بين القابلية للاستعمار والاستعمار باعتبارهما عوامل شلل وتعجيز، وسندرك من هذه المقابلة، أن المستعمَر يمكنه أن يتحرر من قابليته في الوقت الذي يستخدم فيه ذكاءه وجهده لتذليل العقبات وتخطي العوائق وتحطيم القيود.

ولقد رأينا وما زلنا نرى في الجزائر، أن المسلم - حتى في مرحلة ما بعد الموحدين - لا يطيق المساس بدينه، فهو يصدف عن المساجد والمدارس التي سيطر عليها الاستعمار بواسطة عملائه، ليرفع بنفسه مساجد جديدة يعبد الله فيها دون قيود، وليشيد بيديه مدارس جديدة يتابع فيها أطفالهم، وهذه المحاولات تدلنا على أن الأمر لا يحتاج إلى الخطابة عن حرية العبادة أو نشر التعليم، وإنما يحتاج إلى القيام بأعباء اجتماعية، وأداء واجبات ملزمة.

ومن الجميل حقًّا أن يحصل المرء على (حقوقه) التي يطالب بها، ولكن من المؤسف حقًّا أن نقلب نظام القيم فنقدم (الحقوق) على (الواجبات)، فذلك يزيد نسبة التخليط والقلق والفوضى في حياتنا؛ لأنه يضاعف خطوات (البوليتيكا) الخاطئة.

إن الاستعمار ما زال يدق أجراس الليل، داعيًا المستعمرين إلى مواصلة الهجوع، ولكن ساعة النوم قد انقضت، وذهبت إلى حيث ألقت أشباح الاستسلام في العالم الإسلامي.

الفصل الرابع

فوضى العالم الغربي

﴿ وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُۖ وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ ﴾

[آل عمران/ ٥٤]



فوضى العالم الغربي

لم يذكر «إقبال» حين تحدث عن «السرعة الهائلة التي يتحرك بها عالم الإسلام في جانبه الروحي نحو الغرب» سوى ذلك الجانب الخاص، في ظاهرة سبق أن أدركها المؤرخ الكبير «ابن خلدون» في عمومها، حين قال: «إن المغلوب مولع أبدًا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»، وقد أطلق الاصطلاح الحديث على هذه الظاهرة (قانون التكيف).

ولقد لاحظنا أن «إقبالاً» كان دائمًا يضطرب عندما يقتضيه الأمر تحديد موقفه، كما هي حاله في مشكلة المرأة، فرأيناه يتردد بين عوائد الشرق التي تفصل المرأة عن دنيا الناس بحجاب تخفي به وجهها، (ومشربية) ترى منها الناس ولا يراها أحد؛ وبين فكرة الغرب عن تحرير المرأة دون قيد أو شرط، فتلقي لها الحبل على الغارب في دنيا الناس.

هذا الموقف شاهد على الاضطراب العام الذي أصاب الضمير المسلم الحديث، التائه بين حَلَّيْن يبدو كلاهما لعينه باعثًا على الأسى.

ويبدو أن رجال الإصلاح في كثير من المجالات يبحثون عن حل ثالث أكثر توافقًا مع فكرة الإسلام ومع ضرورات العصر، بيد أن هذا البحث في ذاته يطفح بألوان التردد والمعاناة. ولا شك أن اضطراب أقطاب الفكر المسلمين يحدث وقفة في تطور الأفكار، إذ ليس في وسع المجتمع الإسلامي أن يعود إلى الوراء، وإلى مرحلة ما بعد الموحدين، أو أن يطفر إلى الإمام طفرة عمياء في حركته (نحو الغرب).

وهكذا تشعرنا حالة العالم الإسلامي بأنه يقف في منطقة (حرام) في التاريخ، ما بين فوضى ما بعد الموحدين والنظام الغربي.

بيد أن هذا النظام لم يعد له ما كان يتمتع به من تأثير ساحر، وجاذبية غلابة ظفر بها على عهد «مصطفى كمال» و«إقبال»، فالعالم الغربي الآن قد أصبح حافلاً بمشاهد أخرى من الفوضى، لا يجد فيه الفكر الإسلامي الباحث عن (النظام) نموذجًا يحتذيه، ومنبع إلهام خارجي يهدي مساره التقدمي، حتى لقد أوشك أن يرجع إلى قيمته الخاصة. وهكذا نلمح في مطالعات الشباب المسلم وفي مناقشاته أمارات اهتمام جديد بالإسلام، لا ينطوي على أَثَارة[1] من الانطواء، فهذا الإسلام يبدو - على العكس - متفتحًا بشكل واعٍ لاستقبال العالم الحديث والتكيف مع قوانينه وأوضاعه، وهو يعلم أن الغرب لا يسعه أن

(١) أَثَارة: بقية. (م).

يقدم له كل ما يتطلب من حلول كما كان الشأن أيام «أتاتورك»، وإنما هو واجد فيه إذا ما أراد نتائج تجربة هائلة ذات قيمة لا تقدر، على الرغم مما تحتوي من أخطاء، بل بسبب ما بها من أخطاء.

هذه التجربة التي تعد درسًا خطيرًا لفهم مصائر الشعوب والحضارات. هي جد مفيدة لبناء الفكر الإسلامي؛ لأنها صادفت أعظم ما تصادفه عبقرية الإنسان من نجاح، وأخطر ما باءت به من إخفاق، وإدراك الأحداث من الوجهين كليهما ضرورة ملحة للعالم الإسلامي في وقفته الحالية، إذ هو يحاول ما وسعته المحاولة- منذ قضية فلسطين- أن يفهم مشكلاته فهمًا واقعيًّا، وأن يقوم أسباب نهضته كما يقوم أسباب فوضاه تقويمًا موضوعيًّا.

ويبدو أنه يريد بهذا التقويم أن يصفي استبهام الأمر أمام سعيه، ذلك الاستبهام الذي تفقد فيه كل فكرة معناها ومغزاها، فقد لاحظنا لديه اتجاهًا إلى الفهم، وقد كان من قبل يستهدف التعلم، كما لاحظنا لديه اتجاهًا إلى محاولة إدراك مغزى التاريخ في أوربا، أكثر من أن ينقلها بحرفها بكل بساطة.

فإذا ما أدرك العالم الإسلامي أن صدق الظواهر الأوربية مسألة نسبية، فسيكون من السهل عليه أن يعرف أوجه النقص فيها، كما سيتعرف على عظمتها الحقيقية، وبهذا تصبح الصلات مع هذا العالم الغربي أعظم خصبًا، لتظفر الصفوة المسلمة إلى حد بعيد بمنوال تنسج عليه فكرها ونشاطها.

ولاشك أن هذا الإشعاع العالمي الشامل الذي تتمتع به ثقافة الغرب، هو الذي يجعل من فوضاه الحالية مشكلة عالمية، ينبغي أن نحللها وأن نتفهمها في صلاتها بالمشكلة الإنسانية عامة، وبالتالي بالمشكلة الإسلامية.

إن تحليلاً كهذا يتيح للمسلم حتمًا أن يقف أمام نظام أوربا بوصفه إنسانًا لا مستعَمرًا، وبذلك تنشأ حالة من التقدير المتبادل والتشارك الخصيب، بدلاً من تلك العلاقة المادية الصرف، التي لم تعد في جوهرها علاقة أوربا المستعمِرة بالعالم الإسلامي القابل للاستعمار، قَلَّ ذلك أو كَثُر.

ولن تقتصر فائدة هذا التعديل على عالم الإسلام فحسب، إذ إن الواقع الاستعماري إذا كان قد أضر بحياة المسلمين إضرارًا بليغًا، فإنه قد أضر كذلك بالحياة الأوربية ذاتها؛ لأن الاستعمار الذي يهلك المستعمرين ماديًّا، يهلك أصحابه أخلاقيًّا، وذلك ما يشهد به تاريخ إسبانيا منذ اكتشاف أمريكا.

لكنا نلاحظ أن الأمم الاستعمارية على الرغم من إدراكها لأخطار الاستعمار تعمى عن هذه الأخطار، كأن هنالك قدرًا محتومًا يقضي على يقظتها ووعيها، ومع ذلك فيجب أن نذكر اتجاه هذه الأمم الآن إلى تعديل علاقاتها السياسية بالبلدان المستعمَرة، فقد أفسحت علاقة السيطرة مكانها شيئًا فشيئًا لعلاقات مؤسسة على الاحتلام؛ والهند من شواهد ما نقول.

أما فيما يتصل بأوربا فإن ما ألصقته القرون بعاداتها، وصبغت به حياتها يشق على الاتجاه الجديد أن يعدل حروفه، فما هو بالأمر الهين أن تعدل نفسية الأمم وعاداتها، التي هي في الواقع أساس الفوضى الأخلاقية هناك، ولعلنا نكشف في هذه الصفحات عن علاقة هذه الفوضى بمثيلتها في العالم الإسلامي.

والواقع أن هناك تأثيرًا متبادلاً بين فوضانا وفوضى أوربا، فكلتاهما ذات وجهين، وذلك أن لفوضى أوربا وجهًا يعد نتيجة بسيطة، ولكنها محتومة للحركة التاريخية، أعني للعوامل الداخلية التي حتمت هذه الحركة، ولها وجه آخر عارض نتج عن تأثير الواقع الاستعماري على الحياة، وعلى العادات، وعلى الأفكار، منذ أكثر من قرن. هذان الوجهان يؤلفان في مجموعها ظاهرة مشتركة في جميع الحضارات، هي ظاهرة تخلف الضمير في نموه عن العلم وعن حركة الفكر. فما الضمير إلا تلخيص نفسي للتاريخ، وخلاصة لأحداث الماضي منعكسة على ذات الإنسان، فهو بلورة للعادات والاستعدادات والأذواق.

فكل ما لا يدخل في ميدان السوابق التاريخية التي تكون هذه العناصر يظل غريبًا عن الضمير، فهناك مثلاً كثيرون منا لا يميلون إلى ركوب الطائرات؛ لأنهم ما زالوا لا يتصورون أن شيئًا أثقل من الهواء يمكن أن يحمله الهواء، فهذه الحقيقة لم تدخل بعد في تركيب الضمير، وكذلك الأمر بالنسبة لجميع فتوحات الفكر، فكلما فقدنا اتصالنا المباشر بماضينا وتقاليدنا وعوائدنا فقدت ضمائرنا قدرًا كبيرًا من مكوناتها الأساسية؛ لأن هذه تظل بعيدة عن مخالطة الضمير.

تلكم هي مأساة الحضارة الحديثة في عمقها، فإن الضمير الحديث لم يتمثل بعد أغلب ما حققه العلم من مخترعات.

هذا التخلف بين الضمير والعلم كان هو السبب المباشر في الانفصال الذي حدث في العالم الإسلامي في «صفين»، فالقرآن باعتباره نظامًا فلسفيًّا كان علمًا يتجاوز في مداه آفاق الضمير الجاهلي بطريقة فريدة، فنتج عن ذلك انفصال بين أولئك الذين تمثلوا الفكر القرآني الجديد، وأولئك الذين استعبدتهم حمية الجاهلية وأفكارها الاجتماعية، وشرائط الحياة التي جاء القرآن ليمحوها محوًا من طبائع الناس. وتعد هذه الظاهرة هي السر الذي تحكم في التاريخ الإسلامي منذ ثلاثة عشر قرنًا، فإذا غابت في غمار القرون، بعثتها ضروب الصراع الباطن من رمسها ما بين أزمة وأخرى. وما كانت حركة الخوارج في الجانب السياسي، وحركة المعتزلة في ميدان الفكر، إلا محاولات للجمع بين الفكر القرآني والضمير المتخلف الذي ما زال يتهرب من الحقائق المنزلة. وكان السبب في هذا الصراع كله، ما كان يعانيه العالم الإسلامي، من انفصال بين سلطانه الزمني وفكرته القرآنية.

فإذا صح أن الانحطاط منحصر بين هذين الطرفين من بعد، وهو صحيح، فإن النهضة تكون هي ما يبذله العالم الإسلامي من جهد في الميدان النفسي، هي حركة ضميره ليتدارك تخلفه عن الفكر القرآني، وعن ركب الفكر العلمي الحديث.

ونستطيع أن نلاحظ أن الحركة ذاتها في تاريخ أوربا، حيث يفسر البعد بين العلم والضمير ما شاء فيها من فوضى، بوصفها نهاية محتومة لما أصابها من انفصالات متتابعة: حدث الانفصال الأول في مجال أخلاقها باسم الإصلاح، بيد أن انشقاقات كثيرة - من مثل انشقاق الحركة الألبية - قد أثبتت أن الضمير المسيحي عاجز عن مواجهة الفجوة التي كانت تفصله عن النزعة العقلية الناتجة عن التطور العلمي. وحدث الانفصال الثاني في مجال سياستها بحدوث الثورة الفرنسية، تلك التي حطمت التوازن الاجتماعي التقليدي، وأحلت محله وضعًا قائمًا على المساواة بين الأفراد، بيد أن هذه المساواة النظرية لم تكن إلا توازنًا لا قرار له، فقد كانت الظروف تهيئ انفصالاً في نطاق الشعب، بطل النظام الجديد. وكان قد نجم في صفوف اليعاقبة اتجاه عمالي معارض لاتجاه طبقة متوسطة. حتى إذا ما أعدم «روبسبير»، وسقط المجلس الشعبي الأول بباريس، انتصرت الطبقة المتوسطة. ومع ذلك فقد ظل الصراع خفيًّا بين جناحي المجتمع الجديد؛ فإن الطبقة المتوسطة (البورجوازية) قد استهلت عهد الرأسمالية الجديد، كما أدى صراع العمال إلى ظهور طبقة جديدة، هي الطبقة العاملة (البروليتاريا).

ولكن العالم الذي نتج عن هذا التطور المزدوج كان حافلاً بضروب التعارض، متهيئًا لتقبل صنوف الانفصال التي تصيبه.

والواقع أن الشعب وجد نفسه نهائيًّا منشقًّا إلى معسكرين عندما حملت الطبقة العاملة لواء (المادية الجدلية) في وجه (المادية العملية) التي تدين بها

الطبقة المتوسطة الأوربية. وظل الصراع حينًا من الدهر على مستوى عالٍ بين الاقتصاديين العمليين التقليديين، وعلى رأسهم «آدم سميث» و«ريكاردو»، وبين الاقتصاديين الجدليين أصحاب المدرسة الجديدة، وفي مقدمتهم «فردريك أنجلز» و«كارل ماركس»، وذلك بصرف النظر عن الحركات النقابية الفوضوية، من مثل ما دعا إليه «باكونين»[١]، حتى إذا قامت الشيوعية الدولية الأولى بعد مؤتمرات بروكسل ولندن التحضيرية، وبعد إعلان قيام مجلس للشعب في باريس عام ١٨٧١، انقسم الشعب نهائيًّا إلى طبقتين متميزتين ومتعارضتين، لم تقتصر معاركهما على الميدان الفلسفي، بل نشبت أيضًا في المجال السياسي.

هذه فترة من تاريخ أوربا وقد أصابها الانفعال في أوضاعها الأخلاقية والسياسية والاجتماعية، وهي الفترة المعاصرة لجبروت العصر الاستعماري، ولبوادر النهضة الإسلامية الأولى؛ وبهذه الدفعة المادية المزدوجة: دفعة البورجوازية، ودفعة البروليتاريا، تجلت أوربا للوعي الإسلامي؛ فأدرك نفوذها في تطوره الفكري والسياسي. فهو لم يكتشف في أوربا هذه حضارة، بل اكتشف فوضى كانت تتعاظم داخلها الانفصالات طبقًا لعاملين كان لهما في هذا الشأن وزن كبير، هما: سرعة النمو العلمي، والتوسع الاستعماري.

(١) «باكونين»، روسي استوطن سويسرا، قام ما بين ١٨٤٠- ١٨٧٠ بحركة نقابية في أوربا.

ولقد تحالف هذان العاملان اللذان نطلق عليهما: النزعة العلمية، والنزعة الاستعمارية ليصبحا قدرًا مكتوبًا على أوربا، كما صار علم الكلام قدرًا على مجتمع ما بعد الموحدين.

وكان من شأن هذين التأثيرين، أن انزلقت أوربا إلى حمأة المادية، فما تمالكت أن حَثَّت خطوها[١] نحوها، يحدوها ما أحرزه العلم من ازدهار هائل مبدع. وكانت الفجوة بين هذا العلم الذي قلب الأوضاع، وبين الضمير التقليدي الناكص تزداد اتساعًا وعمقًا كلما جد جديد، أو حدث اكتشاف في ميدان العلوم. وغرق ذلك الضمير الذي طأطأ رأسه منذ القرن الثامن عشر أمام إله العلم فغمره فيضان علمي حقيقي في بداية القرن العشرين، استودع في النفسية الأوربية (طميًا) نما فيه الفكر الديكارتي، حتى انقلب أحيانًا نزعة (ديكارتية) عقلية خطرة؛ لقد افتتنت (الذات) الأوربية بما حررت من قوى، فاستسلمت لسحر عبقريتها.

ولكن هذه (الذات) قد قامت في الواقع بدور (تلميذ الساحر)، فلقد أبدعت آلات لم تستطع السيطرة عليها، ثم استنامت لتلك الآلات تقودها بعقل آلي، وتزدردها في أحشاء من حديد؛ فصارت الحياة أرقامًا، وأضحت السعادة مقيسة بعدد ما لديها من وحدات حرارية وهرمونات، وصار العصر عصر (كم) يخضع الضمير فيه للنزعة الكمية، كما صار عصر النسبية الأخلاقية، فقد استهل قرنه

(١) حَثَّت خطوها: أسرعت في خطواتها. (م).

بالمبدأ القائل: «كل شيء في الحياة نسبي»، فلم يعد أحد يدرك معنى (الفضيلة المطلقة)، بل إن الكلمة نفسها قد أضحت من المعميات، أضحت كلمة ميتة لا معنى لها، لأن القرن العشرين وهو قرن العقل الوضعي الذي يشبه عقل الآلة، لم يعد يفهم شيئًا وراء التصورات النسبية للمادة.

لقد مات معنى الفضيلة (المطلقة)، من الوجه الذي مات منه مفهوم (العدالة) في قول أحد الأوربيين: «إن تسوية جائرة خير من قضية عادلة»، وسارت الحياة الاقتصادية نفسها إلى مصيرها، يوم وجد بعض الناس في أنفسهم قحة وجرأة ليؤكد أن «التجارة هي السرقة الحلال».

وهكذا نجد أن أوربا النازعة إلى (الكم) وإلى (النسبية) قد قتلت عددًا كبيرًا من المفاهيم الأخلاقية، حين جردتها من أرديتها النبيلة، وأحالتها ضروبًا من الصعلكة، وكلمات منبوذة في اللغة، طريدة من الاستعمال ومن الضمير، وكأنما صارت القواميس (أحيانًا) مقابر لكلمات لا توحي بشيء؛ لأن مفهومها لا ينبض بالحياة. ولقد تعاظم خطر تلك النزعة الكمية في أوربا طبقًا (للعامل المضاعف) المتمثل في القوة الفنية، والذي تملكه صناعة غزت العالم، كأنها أخطبوط يضاعف بصورة هائلة شهوة الإنسان إلى المادة، فهي تملي على الطفل اتجاهه في الحياة، فلا يختار طريقه فيها إلا وقد وضع نصب عينيه ما يأخذ من المجتمع لا ما يعطي، إنه يبحث عن حظه لا عن رسالته، وتلك طريقة جيدة لإعداد مدير المستقبل في المستعمرات؛ لأن ذلك الموظف لم يعد لديه أدنى

قدر من التحفظ الذي يحول بينه وبين الأخذ بمبدأ النسبية الأخلاقية في بلاده، بل المضي فيه إلى أبعد مدى. فهناك في المستعمرات تسلك الأخلاق النسبية في نفوس الناس باسم (السيادة القومية)، وبذلك يسقط قناع (التحفظ) كأنه مسحوق يذوب بحرارة الشمس، في جو حميت فيه الشهوات المنطلقة والغرائز المطلقة، فالناس ما بين راغب وآخذ.

والناس في أوربا ذاتها، قد احتاجوا ما درجوا عليه في حياة المستعمرات من عادات وأذواق وأفكار، فلم تعد مطامحهم تسعى لإدراك (علة) الشيء، ولا (كيفية) حدوثه، وإنما هي متعلقة بالبحث عن (الكم)، غير أنهم يحاولون نفاقًا أن يستروا هذه النزعة بما يتيسر لهم من البلاغة واللسن، لكن هذه البلاغة سرعان ما تختفي لتنكشف الأمور على حقيقتها، وتتسمى بأسمائها، فإذا بالقط قط، وقد كان منذ قليل نمرًا، وإذا بالنزعة الكمية تشمل مرافق الحياة الاجتماعية جميعًا، في الإنتاج وفي عمليات الدفع والشراء، بل في عملية الأكل أيضًا، فالحياة تجري على سنن (الكم) وحده.

لقد أصبح (الرقم) سلطانًا في المجتمع الفني الآلي الذي قام بأوربا منذ عام ١٩٠٠، وصار الإحصاء لا معقب لحكمه، فليس للفطرة الإنسانية، أعني الضمير الإنساني ذاته، دخل في الحياة الجديدة، شأنه في ذلك شأن ما لا يدخل في عداد الأرقام، ولا يقاس بالكميات، وبذلك أصبحت حياة الإنسان مجرد وظيفة تكمل الأرقام، فالآلات هي التي تحرر وتحسب، تسخر الإنسان للانخراط في حركة أجهزتها.

إن قانون «لاسال» الذي أطلق عليه (القانون الفولاذي) قد أصبح المتحكم في مصير الإنسان، والخالق للحمه وأعصابه، حتى جعل منه آلة عاقلة. بل إن (الحاجة) التي تعد من ألصق الأمور بالإنسانية، حتى هذه تجردت الآن من إنسانيتها، فتحولت ضربًا من ضروب التجارة، فما يتصورها أحد هنالك أو يقرها إلا حيث تكون مربحة.

أما الحاجات الإنسانية العامة، وخاصة حاجات الأرملة واليتيم والشيوخ والمرضى فهي ليست مربحة، لأن الآلات لا تعرف الحساب الأخلاقي أو التقديرات الميتافيزيقية.

ألا ما أعجب منطق الآلة: تدور المعامل، وتقدم إليها المستعمرات المادة الأولية واليد العاملة بثمن بخس، ثم تنتج المصانع ويقبل على شراء إنتاجها المستهلكون الذين يقدرون على الدفع، فتحسب الحاسبات قوائم الأسعار وترصد الأرباح والأجور وساعات العمل.

ولاشك أن هذه الآلية عجيبة رائعة، شريطة ألا تندس حبة من الرمل بين أجهزة المحرك؛ لكن هذا لم يكن إلا وهمًا، فمنذ عام ١٩١٤ والآلة الحديثة تعاني نقصًا رهيبًا في أجهزتها، إذ لما تعد مصادر المواد الأولية كافية، دارت محركات لتطحن الهواء، وتوقفت محركات أخرى أو كادت، فلم تعد تشبع إنتاجًا منهومًا لا يشبع، لقد تفجرت ضوضاء الآلات بين أيدي صانعيها؛ فبعد سنوات أربع

غمرت بملايين القتلى وأحداث الهدم والتخريب، ظفرت الحياة في أوربا بلون من الاستقرار، فاستأنفت المحركات دوراتها المنتظمة، لكن هذا الانفصال الذي حدث عام ١٩١٤- ١٩١٨ لم يسكب عبرته في الضمائر المفتونة بسحر المال، السكرى بالشمبانيا، فقد أخفى الرخاء الظاهر المؤقت عنها لذعة الواقع.

ومع ذلك، ففي عام ١٩٣٠، سمع الناس من جديد صوت احتكاك رهيب في أجزاء الآلة، وكشفت الأزمة التي بدأت تستحكم عن السرطان الأخلاقي الذي يلتهم الحضارة، ويدلل على أن النهضة الفنية وحدها عاجزة برسومها ومعادلاتها عن حل المشكلة الإنسانية.

لقد توقفت الآلات عن الدوران والكتابة وحساب ساعات العمل والأرباح، وطال صف العاطلين أمام صناديق البطالة، وسكن البؤس منازل الناس.

ولكن سخرية مؤسية خيمت على هذا البؤس، فلأول مرة في التاريخ الإنساني تصبح علة البؤس وفرة الإنتاج لا قلة الثروات، وتلك أمارة عبقرة القرن العشرين، فلقد استطاعت بعملها أن تجعل من أسباب الرفاهية عوامل فاقة[(١)] وشقاء. فأين إذن مكان الداء..؟ هل هو في تفوق المنحنى البياني للإنتاج على منحنى الاستهلاك؟ هذه مسألة صبيانية!! فالفنيون الذين يلمون بمعرفة الحساب يعرفون كيف يصححون المسائل، ويعيدون المنحنيات إلى مستوى معين، وبذلك

(١) فَاقَة: فقر. (م).

يكون الحل رياضيًّا يتخلص في إعدام الفائض، فهذا أبسط شيء، وبهذه الصورة تم إحراق القطن والقمح والبن، على الرغم من أن شعوبًا كثيرة لا تجد أثرًا منها في بلادها، وهكذا وجدنا أن الحضارة التي أبدعت نظرية «مالتوس» القائلة بتحديد النسل للموازنة بين الثروة وبين مستهلكيها، تشرع في تطبيق هذا التحديد على الأشياء المستهلكة لا على المستهلكين.

لم تنهض أية سلطة روحية للتنديد بتلك الفضيحة، فأولئك الذين كانوا يستطيعون إنقاذ أوربا من فوضاها الاقتصادية لم تكن حاجات الشعوب لديهم مربحة، فإن الشعوب المستعمَرة العارية الجائعة لم تكن تستطيع أن تشتري شيئًا، فلقد عدها المستعمرون مجرد أدوات للعمل، فخرجت بذلك من عداد المستهلكين.

إن النظام الذي خلق الفوضى في أوربا ذو صبغتين، فهو علمي واستعماري في آن واحد، فإذا ما كان في أوربا فكر بمنطق العلم، أما إذا انساح في العالم فإنه يفكر بعقلية الاستعمار، حتى إذا وافى إبان الأزمة عام ١٩٣٠ كان المنطقان قد امتزجا، وبلغ الوحش بهذا الامتزاج أبلغ أحوال الضراوة.

وبتأملنا للظواهر في تخلقها، نجد أن حريق عام ١٩٣٩، لم يكن سوى عودة للضرام، في لحظة نقم فيها «ميكيافيلي» على نفسه، وسخط الشيطان على عمله، فهدم ما كان قد بناه، وتلك لحظة تهب فيها ريح القضاء المبرم على شراع

الإنسانية المشرع، حتى يبلغ القدر مداه، لقد علمنا رسول الله (محمد) ﷺ وهو النبي الاجتماعي درسًا قال فيه: «من حفر مغواة لأخيه أوشك أن يقع فيها»[١]، وكان أخوف ما يخاف على أمته ما ترتكب من مظالم لا ما تتعرض له منها[٢].

ولقد صدق تاريخ عصرنا لسوء الحظ هذا الحكم، فأوربا التي كان عليها أن تهدي سعي الإنسانية، قد اتخذت من مشاعل الحضارة (فتيلاً) يحرق بدل أن يضيء، وفي ضوء ما أشعلت من نار أشاعت وهجها في المستعمرات حتى جارت على أرضها هي؛ أوربا هذه رأينا الفوضى تنتشر فيها، الفوضى نفسها التي أشاعتها في بقية أجزاء الأرض، والضلال نفسه، بل إنها قد تجرعت الكأس المحتومة نفسها؛ كأس الاستسلام لقوى الشر الأسطورية، نعم.. الأسطورية، فعلى الرغم من أن أوربا قد دانت لمناهج ديكارتية علمية محض، وعلى الرغم من أن الصناعة قد سادتها حتى بلغت في تنظيمها الصناعي أقصى مداه بنظرية «تايلور»، فإن لها أيضًا أساطيرها وخرافاتها، وهي أساطير ذات أثر (كافٍ)، ولكن بصورة غير التي عهدناها في أساطير مجتمع ما بعد الموحدين.

فإذا كان الشلل في بلاد الإسلام بليدًا خامدًا لا حس له، فإن الشلل الأوربي على العكس من ذلك شلل ذو رعشة وضجيج، بل إن الأساطير الأوربية

---

(١) غريب الحديث ٣/٣٣٤.

(٢) يتفق هذا في المعنى مع ما ورد في إحدى وصايا عمر بن الخطاب رضي الله عنه التي قال فيها: «باعد بين جنودك وبين المعصية، فإن ذنوب الجيش أخطر من عدوهم، وما لم ننتصر عليهم بفضلنا لم نغلبهم بقوتنا».

خطيرة إلى أبعد غاية؛ لأنها تتصرف في قوة الآلة وقوة المادة، وما دام الأمر هكذا فيوشك أن تهدم كل شيء بطريقة علمية، فتنسف بقنابلها الذرية البلاد والعباد.

والعجيب أن أساطير أوربا أساطير علمية، لها مجامعها وفقهاؤها وشعراؤها. فقبل الحرب العالمية الأولى بقليل، كان أحد الضباط الشبان واسمه «أرنست بسيكاري» يعمل في منطقة موريتانيا، فأثار حماسته ما رأى عليه مسلمي هذه البلاد من بساطة وعمق في إيمانهم، فكأنما ساقته العناية إلى هنالك لتبعث في خاطره روحًا من التأمل والرجوع إلى النفس، كان من نتيجته تغير كامل في حياته، وهداية إلى الطريق الذي أدى به إلى الكنيسة (عصبة أسلافه) كما قال، وهو أمر طبيعي، ولكن شريطة ألا يتنكر المرء لمن هداه إلى سواء الصراط!!!

أما الذي حدث منه فقد كان على العكس من ذلك، ففي أثناء رحلة قام بها إلى موريتانيا فيما بعد، جلس مع شاب مسلم من أبناء البلاد، اتخذه رائدًا، فأخذ يتمدح أمامه بالقوة المادية التي تتميز بها الحضارة الحديثة، فعقب الشاب البدوي على كلامه قائلاً:

«لكم الأرض، ولنا السماء».

كم كان من اللائق أن يبسم لبراءة محدثه، ولكنه كتب بعد ذلك يقول في (مفكرته) هذا التعجب الدال على مكنون نفسه:

- آه!! تلك كلمة لا يحق للمسلمين أن يتلفظوها.

من أين انبعثت هذه الصرخة الشاذة الصادرة عن رجل لم يعد إلى حظيرة الدين إلا منذ عهد قريب..؟ إليك السبب: لقد كان «بسيكاري» ابن أخت «رينان» الفيلسوف المشهور بعداوته للإسلام، فتفكيره هذا يتفق بصورة مذهلة مع تفكير خاله، (وقد كان ابن الأخت يرفض هذا التفكير بسبب ما فيه من إلحاد)، فقد كتب «رينان» عقب حرب عام ١٨٧١ هذه السطور، وهي شاهد من وجه آخر على العنصرية المتأصلة في فطرتهم، وعلى النزوع إلى احتقار الإنسانية قال: «جنس واحد يلد السادة والأبطال، هو الجنس الأوربي، فإذا ما نزلت بهذا الجنس النبيل إلى مستوى الحظائر التي يعمل فيها الزنوج والصينيون فإنه يثور، فكل ثائر في بلادنا هو بطل لم يتح له ما خلق له، وهو إنسان ينشد حياة البطولة، فإذا هو مكلف بأعمال لا تتفق وخصائص جنسه. إن الحياة التي يتمرد عليها عمالنا يسعد بها صيني أو فلاح أو كائن لم يخلق لحياة الحرب، فليقم كل امرئ بما خلق له، لتسير الحياة على ما يرام».

فهذا العالم الكبير قد خلَّى - ولا شك - بين قلمه وبين الضلال أكثر من مرة، بغض النظر عما تحتويه هذه الأسطر من ضعف فكري، فهو يكشف لنا ضمنًا عن (الأسطورة العظمى) التي فاقت سائر الأساطير في أوربا منذ قرن، فالخال وابن أخته يَكْرَعان[1] من نبع واحد هو امتياز (جنس السادة)، وهو نبع للأساطير الدامية، كأسطورة «ملوخ»، الإله الذي لا يشبع مما يقدم له عباده من

(١) يَكْرَعان: ينهلان بشغف. (م).

قرابين بشرية؛ والصنم الذي تمخض عن الاستعمار، عدو الإنسانية، فتمخض عن النازية عدو أوربا، لقد هدمت هذه الأسطورة جميع ما أمرت به الديانة المسيحية من فضائل، بل تعدت ذلك إلى الهجوم على (الله) ذاته، فحاولت أن تسلخ الإيمان به من الضمير الأوربي، فهي هنالك تسكن قلوب الناس، وتقيم في أفكارهم، وتحرك إرادتهم، وتوحي إلى الشباب دائمًا اتجاههم ورسالتهم.

وما التاريخ منذ قرن من الزمان إلا ملحمة للفكر الاستعماري، فالطفل الذي يولد في أوربا يشعر في استقباله الحياة كأنما سبقت تهيئته للاستعمار، فإذا ما أخطأ وجهته لم يصرفه ذلك عن تغذية ذهنه بأفكاره، كما يتغذى هو من خيرات المستعمرات.

ولكن سرعان ما يعود اللهب.. فلقد انقلب الاستعمار في الضمير الأوربي إلى قومية عمياء، آلت بعد تصفيتها وتكريرها إلى أسطورة (الجنس المختار)، التي ستتخذ فيما بعد ذريعة إلى بلوغ قمة البربرية، وبذلك أدى قيام الاستعمار على أساس احتقار الأجناس إلى نشوء (جنس أسمى) بين سائر أجناس البشرية.

وما كانت حرب ١٩١٤- ١٩١٨ في الواقع سوى فترة وسيطة بين الحركة الاستعمارية والحركة النازية، أعني مرحلة من التصفية، فلقد تشبث كل طرف آنذاك بمصالحه المادية، فاختلطت المفاهيم التي عهدناها متمثلة في كلمات مثل: الله، القانون، الإنسان، اختلطت بالبترول والقصدير. وأصبح التاريخ رقية تتلى

على المفاهيم الميتة ليبتعثها من مراقدها، حيث دفنتها حضارة الرقم والآلة: ومن هذا الوجه أقحم الدين إقحامًا، كأنه ضرب من التعاويذ والرقى لتأمين المنافع المادية، وهو إقحام طبع العبقرية الديكارتية طبعة شاذة. أما الذي حدث فعلاً فقد كان عكس ذلك تمامًا، فحين دعا هؤلاء (الله) سبحانه ليعينهم على أن يؤدوا أعمالاً فاسدة، لينهبوا ويفسدوا ويقتلوا، بعث الله إليهم (الشيطان) ليتم لهم عملهم، ويبث في قوانين المجتمع ونظمه ما كان قد نجم في طباع الفرد من خبث وسوء.

فالمستعمر الذي تعود تسخير (المستعمَر في العمل) لوته عادته عن مهمته الحقيقية، وعرّته عن معنى حضارته، وكانت مباشرته الظلم سببًا أنساه العدالة وأصولها: من احترام القانون والشعور بحق الآخرين، وأدت به السهولة التي جرت عليها الحياة الاستعمارية إلى إنسائه كل جهد، بما في ذلك الجهد الفردي، حتى إن طائفة من المستعمرين بالجزائر وهي تقارب مليونًا من الأنفس لا يبلغ جهدها الفكري قدر ما يبلغه جهد مدينة صغيرة في فرنسا.

وهكذا يتجرد المستعمر من حضارته في هدوء فيتوحش وينحط، من حيث أراد أن يفعل ذلك بالمستعمر، ولكن «من حفر مغواة لأخيه وقع فيها»، وبذلك تتم النبوءة، فالرجل الاستعماري هو نفسه قد أصبح اليوم معزولاً عن حضارته، فلم يعد يفهم ماهية مشكلاتها، فإن تعصبه العنصري قد هاج من (نزعته الفردية) في النطاق القومي، وأوقد نزوعه إلى الحرب في النطاق العالمي.

وهكذا أيضًا لم تعد الإدارة الاستعمارية إدارة عامة، أو هيئة من هيئات الدولة، بل أصبحت بالتدريج (شركة أفراد) أو بعبارة أصح أصبحت (عصابة) كتلك الشركة التي كانت بالهند منذ بعيد.

لقد صارت شركة مستقلة لا تتصل لوائحها ونظمها الداخلية تقريبًا بمصالح بلادها المستعمرة، ولا علاقة لها ألبتة بمصالح الشعب المستعمَر[١]، فليس الأمر أمر إدارة، بل هي فرق من الموظفين يسعى كل فرد فيها وراء مغنمه، ويستولي استيلاء على كل ما تطمح نفسه إليه.

وبهذا رأينا المستعمر الذي تخلى عن كل وازع أخلاقي، فلم يعد يتحفظ في شيء داخل المستعمرات، يوشك أن يتخلى عن كل وازع داخل بلاده أيضًا.

فالنبوءة تتم، وأوربا بدورها تصبح ميدانًا تسوده الروح الاستعمارية، ولو أننا أردنا أن نلخص خطوها البطيء الثابت في هذه الحركة المقدورة، فلن يسعنا إلا أن ندع أحد المستعمرين يتحدث عن هذه الظاهرة:

هذا هو «إميه سيزير»[٢] يتحدث في إحدى مقالاته حديثًا، يدلنا على الثروات الإنسانية التي كاد يحطمها الاستعمار فيقول:

---

(١) يلمس القارئ شاهدًا على هذا مما احتدم من نزاع بين حكومة «ديغول» القومية وبين عصابة المتمردين بزعامة «سالان».

(٢) هو أحد الكتاب الزنوج في المستعمرات الفرنسية.

«إن من الواجب أن نبين أولاً كيف يعمل الاستعمار على تجريد المستعمر من حضارته، والانحدار به إلى مستوى التوحش بمعنى الكلمة، حتى أيقظ فيه الغرائز الدنيا، وسوّل له الجشع والعنف، والحقد العنصري، والنسبية الأخلاقية، ومن الواجب أيضًا أن نبين أنه طالما كانت في الهند الصينية (فيتنام) رأس مقطوعة، أو عين مقلوعة، ورضي بذلك الفرنسيون، وطالما كانت هناك فتاة مفتضَّة كرهًا ورضي الفرنسيون، أو مدغشقري معذب ورضي الفرنسيون، فإن طارئًا في هذه الحضارة يضغط عليها بثقله الرهيب، وتقهقرًا عامًّا يسودها، ولصوصية تستقر في جوانبها، وبلاء محيقًا يمتد ليطوقها.

وليعلم أولئك الذين يزعمون أنهم قوامون على الحضارة الإنسانية أن لكل شيء نهاية، وأن نهاية الغدر بالمعاهدات، ونهاية هذه الأكاذيب المتفشية، وهذه الحملات التأديبية الغاشمة، وهؤلاء المسجونين المقيدين المستجوبين، وأولئك الوطنيين المعذبين، ونهاية هذه الغطرسة العنصرية، وتلك الثرثرة المنشورة، نهاية هذه جميعًا سم مصفًّى يتسرب في شرايين أوربا، وتقدم بطيء ثابت لأخلاق الوحشية حتى تعمها، وإذا بالناس يفيقون ذات يوم على رجع الصدى، فالجاسوسية تنشط، والسجن تنز بمن فيها، والجلادون يخترعون آلات النكال، ويهذبونها ويتناقشون حولها، فيغضب الناس ويصرخون قائلين: «عجبًا! ها هي ذي النازية، لا بأس.. عاصفة.. وتمر»، وينتظرون على أمل، ويطول بهم الانتظار، ولكنهم يتكتمون في أنفسهم الحقيقة المرة، وهي أن النازية هي البربرية، ولكنها

البربرية العظمي التي تتوج وتتمثل سائر ما شهدت أوربا في أيامها من بربريات.. أجل هذه هي النازية، ولكنهم قبل أن يصبحوا ضحاياها، كانوا شركاء في جرمها، فهم قد ساعدوها قبل أن يعانوا من إجرامها، لقد غفروا لها، وأغمضوا أعينهم عن بوادرها، بل خلعوا عليها صفة الشرعية؛ لأنها حتى ذلك الوقت كانت تخوض في شعوب غير أوربية.

لقد زرع الأوربيون هذه النازية الشريرة، فهم مسؤولون عنها، وقد حان الوقت لكي يؤتي الزرع أكله، فينز ويقطر، قبل أن يطفح في تلك المياه الحمراء ما تحتويه دماميل الحضارة الغربية المسيحية...».

إن ضروب الانفصال والفساد، وصنوف الغدر والخيانة تتضاعف وتستشري كل يوم في أوربا، وبقدر ما يستخدمون العدالة وسيلة من وسائل الضغط والاضطهاد في المستعمرات فإن قيمتها تنحط في بلادهم نفسها، وكلما زوروا الانتخابات وزيفوها في المستعمرات تعودوا هم في أوربا طعم التزييف في الحياة المدنية، وكلما فرضوا ألوان القيود على ضمائر الشعوب المستعمرة فقدوا هم معنى احترام الضمير: إنهم يتمزقون أكثر مما تتمزق المستعمرات.

ولقد نشهد فيما بينهم صراعًا حتى في المجال العلمي، وذلك عندما يقف «ليسنكو Lysenko» ليحاول إنزال «ماندل Mendel» و«وست مان Weismann» و«مورجان Morgan» عن عرش البيولوجيا، أنا لا أشك في أن العلم يجني فائدة

ما من هذه المساجلات، ولكنها لم تقتصر على الكشف عن قوانين الوارثة واستكمالها، فقد كان كل منهم ينازع غالبًا ليظهر للناس أنه أعظم حجة وأعز نفرًا.

فالتمزق هنا لم يُصِبْ الضمير العلمي، وإنما أصاب ضمير الإنسانية المتهيئ لجميع الانفصالات، المستعد لضروب المنازعات، المشرف على منازل القيامة. ولعل في ضمير الغيب مصيرًا محزنًا ينتظر هذه الإنسانية، إذ عساها تعود إلى عهود الكهوف، وقد توحي إلينا القنابل الذرية في الغد بفن جديد من فنون العمارة، عمارة الحياة في جوف الأرض، ويومئذ تعيش الإنسانية في أعشاش هائلة تشبه أعشاش القوارض، أعشاش عجيبة تتفق وخصائص إنسانية استعاضت عن العقل بالآلة، وعن المبادئ الأخلاقية بالرقم، وعن (الله) بما ابتدعته من أساطير.

أية كانت وجهة الأمر، فإن العالم الإسلامي لا يستطيع في غمرة هذه الفوضى أن يجد هداه خارج حدوده، بل لا يمكنه في كل حال أن يلتمسه في العالم الغربي الذي اقتربت قيامته، ولكن عليه أن يبحث عن طرق جديدة ليكشف عن ينابيع إلهامه الخاصة. ومهما يكن شأن الطرق الجديدة التي قد يقبسها، فإن العالم الإسلامي لا يمكنه أن يعيش في عزلة، بينما العالم يتجه في سعيه إلى التوحد، فليس المراد أن يقطع علاقاته بحضارة تمثل ولا شك إحدى التجارب الإنسانية الكبرى، بل المهم أن ينظم هذه العلاقات معها.

الفصل الخامس

الطرق الجديدة

﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦ﴾

[الأنعام/ ١٥٣]



الطرق الجديدة

خلق مجتمع ما بعد الموحدين كائنًا على صورة (الأميبا): كائنًا متبطلاً يتسكع، حتى إذا رأى فريسة هينة أبرز إليها ما يشبه (اليد) ليقنصها، ثم يهضمها في هدوء. ولقد شاءت المصادفة أن تمده بفرائس أشبعت حاجاته المتواضعة، فدرج على هذا النحو خلال قرون خَلَتْ، اتكل فيها على عناية السماء لترزقه، حتى إذا جاء الاستعمار اختطف منه ما كان يطعم، حتى لم يدع له شيئًا يتبلَّغ به[1]، وكان من نتيجة ذلك أن تحرك ضميره الأميبـي، أعني معدته، فمد (شبه اليد) إلى فريسة وهمية أطلق عليها لفظة (الحق). كان ذلك هو منشأ (البوليتيكا) باعتبارها (يدًا) لمجتمع سَاغِب[2]، لم يعد يملك شيئًا يسد به رمقه.

لقد قالوا: إن الحاجة هي أول عمل تاريخي شعر به الإنسان في علاقاته الاجتماعية، وهذا تعريف نفعي يفسر التاريخ بعملية استهلاك، وهو تعريف أدى في بلد كالجزائر إلى إطالة يد (الأميبا)، إلى جانب أنه لا يتفق ومرحلة التطور

(١) يتبَلَّغ به: يكتفي به ويعيش عليه. (م).

(٢) سَاغِب: جائع. (م).

التي يمثلها مجتمع ما بعد الموحدين، فلاشك أن هذا المجتمع كان يشعر ببعض الحاجات البدائية، كالحاجة إلى الأكل والشراب مثلاً، لكنه منذ سبعة قرون لم يخترع حتى يد المكنسة، اللهم إلا ما اخترعه من (خيط يقط به الزُّبد)..!! لم تكن (الحاجة) إذن هي التي تنقصه، فإن جداتنا قد استشعرنها عندما كن يكنسن حجراتهن كل صباح بمكانسهن القديمة القصيرة، فيلعنّها ويتنهدن، إذ تضطرهن إلى الانحناء، ومع ذلك فإن الفكرة البسيطة التي توحي إليهن بعمل ذراع للمكنسة لم تراود خيالهن.

ذلك لأن الحاجة لا تكون فعالة خلاقة إلا حين يمنحها الضمير من روحه ما يحيلها عملاً ملزمًا، وهذا العمل الملزم هو الذي يسّر للمجتمع الإسلامي أن يحيل أفكاره وحاجاته إلى منتجات حضارة. أما منذ ظهر إنسان ما بعد الموحدين فقد صارت عملية الإنتاج مجرد عملية استهلاكية.

وليس يكفي مجتمعًا لكي يصنع تاريخه أن تكون له حاجات، بل ينبغي أن تكون له مبادئ ووسائل تساعده على الخلق والإبداع، ومن هذا الوجه نرى من المفيد أن نصف التطور بلغة الطاقة، فإن قانون التبادل الذي يتحكم في الحياة الاجتماعية، غير مقتصر في الواقع على مجرد التوازن بين الإنتاج والاستهلاك، فإن توازنًا كهذا يكون قاتلاً، لأنه يقتصر على استخدام المنتجات دون أن يعمل على زيادة القوى الإنتاجية، بل إن هذا التوازن لا يمكن أن يتصور، وهو ما يهدف إليه قانون «كارنو» في مجال الحرارة الديناميكية.

فلكي تتجلى الطاقة بصورة فعالة يجب أن نرفع مستواها، بمعنى أنه يجب أن نجمعها حتى ينتج من هذا التجميع ما يشبه (المسقط)، شأن اختلاف درجات الحرارة في إحدى الآلات الحرارية، أو اختلاف قوة التيار الكهربي في إحدى الآلات الكهربية. فما سميناه من قبل (بالحاجة) يجب أن ننظر إليه باعتباره في باب الطاقات الاجتماعية هبوطًا في قوة هذه الطاقات.

وينبغي أن نعلم أن علم الاجتماع يرى أن (الحاجة) في صورتها البدائية العاجلة ليست هي العمل التاريخي الأول، ولكنه يخلع هذا الوصف على روح المبادرة التي تخلقها وتنميها وتشبعها، وبعبارة أخرى نحن بحاجة إلى تعريف مزدوج (للحاجة)، تعريف لها في صلتها بالطاقة، وآخر في صلتها بالمنفعة، فلو أننا حاولنا أن نترجم هذه الاعتبارات إلى حقل السياسة، وجب أن يكون ذلك طبقًا لوسائلنا، لا تبعًا لحاجاتنا، فلسنا إذن بحاجة إلى نظرية تهتم (بالحق) على حدة، أو (بالواجب) على حدة، فإن الواقع الاجتماعي لا يفصلهما، بل يقرنهما، ويربط بينهما في صورة منطقية أساسية، هي التي تسيِّر ركب التاريخ.

ومع ذلك فينبغي ألا يغيب عن نظرنا أن (الواجب) يجب أن يتفوق على (الحق) في كل تطور صاعد، إذ يتحتم أن يكون لدينا دائمًا محصول وافر، أو بلغة الاقتصاد السياسي (فائض قيمة). هذا (الواجب الفائض) هو أمارة التقدم الخلقي والمادي في كل مجتمع يشق طريقه إلى المجد.

وبناء على ذلك يمكننا القول: إن كل سياسة تقوم على طلب (الحقوق) ليست إلا ضربًا من الهرج والفوضى، أو هي، كما عبرنا من قبل، (يد) تطيل عمر الحياة الأميبية في الحقل الفكري، وتلك هي (البوليتيكا) بالمعنى الشعبي للكلمة.

والحق أن العلاقة بين الحق والواجب هي علاقة تكوينية تفسر لنا نشأة الحق ذاته تلك التي لا يمكن أن نتصورها منفصلة عن الواجب، وهو يعد في الواقع «أول عمل قام به الإنسان في التاريخ». فالسياسة التي لا تحدث الشعب عن واجباته، وتكتفي بأن تضرب له على نغمة حقوقه، ليست سياسة، وإنما هي (خرافة)، أو هي تلصص في الظلام، وليس من مهمتنا أن نعلم الشعب كلمات وأشعارًا، بل أن نعلمه مناهج وفنونًا.

ليس من مهمتنا أن نغني له نشيد (الحرية)، فهو يعرف الأغنية، أو أن تقول له ونكرر القول في الحقوق، فهو يعرفها، أو أن نلقنه فضائل الاتحاد المقدس، فإن غريزة التجمع قد علمته هذه الفضائل.

وفي كلمة واحدة ليس من شأننا أن نكشف له عما ألم بمعرفته من قبل، بل أن نمنحه من المناهج الفعالة ما يستطيع به أن يصوغ مواهبه ومعارفه في قالب اجتماع مُحَسّ. وبعبارة أدق: ليس الشعب بحاجة إلى أن نتكلم له عن حقوقه وحريته، بل أن نحدد له الوسائل التي يحصل بها عليها، وهذه الوسائل لا يمكن إلا أن تكون تعبيرًا عن واجباته.

سيكون على مجتمع ما بعد الموحدين إذن، أن يخفف من نزوعه إلى المطالبة بالحقوق، لكي يفرغ لاستخدام الإنسان والتراب والوقت استخدامًا فنيًّا لاستحداث تشكيل اجتماعي، ينتج من تلقاء ذاته (الحق)، وذلك بمقتضى الاقتران الوثيق بينه وبين الواجب، فرسم سياسة معينة معناه إعداد الشروط النفسية والمادية للتاريخ، أعني إعداد الإنسان لصنع التاريخ.

وإنسان ما بعد الموحدين قادر على رسم هذه السياسة، لو أنه نأى بنفسه أن يسلك مسلك (الأميبا) التي تتربص بفريسة تقع لها اعتباطًا، فإذا هي فريسة غير مضمونة، ومعنى هذا أنه عندما يتحدث قليلاً أو يدع الحديث عن حقوقه، ويتحدث كثيرًا عن واجباته عندما يدع الحديث عن ميثاق الأطلنطي، ويكثر من الحديث عن مواهبه وموارده، يكون بذلك قد نأى عن أن يكون مخلوقًا محرومًا، يهدده دائمًا عدوان الاستعمار، ولن يكون هذا الإنسان فريسة سهلة إذا ما اتجه إلى تثقيف طرائق تفكيره وطرائق عمله، طبق منطق عملي يخطط نشاطه، ومنطق علمي موضوعي ينظم فكره، وإذا ما تخلص من الخرافات التي تكف نشاطه، وتحد من فاعليته.

ويبدو لنا أن هذا الشرط قد بدأ يتحقق شيئًا فشيئًا في واقع العالم الإسلامي، منذ قضية فلسطين، فهي بلا ريب أخطر حدث، بل أعظم الأحداث بركة في تاريخ العالم الإسلامي الحديث.

لقد حللت قضية فلسطين الفوضى، التي أقام فيها هذا العالم حينًا بسبب بعض الاتجاهات الفوضوية في نهضته، فكشفت جميع القيم الباطلة، والأوهام السائدة التي كانت تزيف له توقعات مستقبله.

ولقد حررت هذه الهزيمة المباركة - أو بعبارة أدق ذلك النصر السعيد للواقع على الوهم- حررت العقول والضمائر التي كانت تخنقها الفوضى، فظهرت منذئذ طرق جديدة أمام الشعوب التي زلزلتها الأزمة فأيقظتها، وتبددت أوهامها فاتجهت عندئذ إلى الواقع المرير.

لقد استهلت هزيمة فلسطين عهدًا جديدًا في النهضة الإسلامية، فلم تعد الخرافات قائمة أمام واقع انبلج، وقد كان مستورًا بهالة من الفلسفات العاطفية. وبذلك تلقى الذُّهان الرهيب (ذهان السهولة)، ضربة قاتلة، فخلا الضمير المسلم إلى نفسه، يفكر في أسباب ضعفه، أسباب ضعف العملاق الذي تحمله قدمان من صلصال، والذي دفعته الجامعة العربية دون ما اكتراث ليواجه دويلة «إسرائيل»، فقدمت بذلك إلى العالم الحديث مشهد ملحمة جديدة، تحكي الصراع بين «داود» و«جالوت».

لقد استجمع الآن الرجل المسلم، وقد كان من قبل مخدوعًا بما يقال عن القوانين، وعن هيئة الأمم المباركة، وقد أصم أذنيه ما سمع عن هزيمة «جالوت»، وفي هذا الاجتماع خير كثير.

ومن آية ذلك أننا رأينا أحد المثقفين السوريين – وقد أذهلته صدمة الواقع المرير، وطاح بصوابه هذا الانتصار الهين الذي أحرزته إسرائيل – يحاول أن يفهم وأن يفهمنا (الأسباب العميقة للفوضى)، وكانت محاولته جديرة أن نذكرها هنا؛ لأنها تمثل أعراض فكر جديد في العالم الإسلامي، ودليل منعطف جديد في التاريخ. وإلى القارئ ما كتبه الدكتور ناظم القدسي بعد أشهر من انتصار إسرائيل:

«إن الأسباب العميقة لكارثة فلسطين ليست أسبابًا عسكرية وسياسية فحسب، فلقد كشفت الهزيمة عن نقائصنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية، تلك التي تعاني منها بلادنا، وليس يكفي أن نعرف أخطاءنا التي وقعنا فيها، وأن نكشف عن نقائصنا، بل المهم أن نفيد منها درسًا لعلاجها، فلكي نواجه الخطر الصهيوني لا يكفي أن نعقد اتفاقات سياسية بين الدول العربية، بل يجب قبل كل شيء تحسين مستوى المعيشة، وعلاج الحياة الاجتماعية، وإعادة تنظيم قواتنا المسلحة، وعندي أن أكبر همنا يجب أن ينصرف إلى الجهد الاجتماعي، فينبغي إصلاح حياة المجتمع وطبقاته، إذ ليس من الممكن أن نطلب من الشعب أن يضحي في سبيل نظام يضيق به، والشعب الجائع المريض الذي لا يأمن مستقبله لا يقدر، بل لا يقبل على النضال من أجل النظام الذي يحكمه، وما كان لرجل أن يتطلب من أبنائه الطاعة إذا لم يتح لهم عيشًا كريمًا، فكيف نطلب من شعب طاعة ونظامًا وإيمانًا بوطنيته، وكيف نقتضيه أن يقدم تضحياته

عن رضاء وسخاء إذا لم نضمن له تحسين مستوى معيشته، وإذا لم نضمن له تعليمًا مناسبًا وعملاً لائقًا..؟

إن من الواجب أن نسرع في إصلاح ما ينبغي إصلاحه، فإن التطور السريع قد أصبح القانون الحتمي لعصرنا، ولست أريد بهذا أن أغضّ من أهمية الاتفاقات السياسية، أو الاتفاقات التي تستهدف الإعداد الحربي، ولكني أعتقد أن المعيشة اللائقة هي الشرط الجوهري لتكوين الوعي الشعبي، والإيمان القومي، وبدون هذا الوعي وذلك الإيمان لا تساوي الاتفاقات السياسية أو العسكرية شَرْوَى نقير(١).

والجامعة العربية تقدم لنا على ذلك مثالاً، واضحًا، فإن السبب الرئيسي لعدم اكتراث الشعوب العربية بها، يكمن في أن هذه الجامعة لم تهتم حتى الآن إلا بمشكلات السياسة العليا، بينما لا يثير اهتمام الرأي العام في بلادنا سوى منظمة تستهدف الارتفاع بحياة الفرد من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية، وعلى الرغم من الكارثة التي أصابتنا في فلسطين، فإني أعتقد أن الجامعة العربية تستطيع أن تسترد هيبتها، إذا ما اهتمت بالمشكلات الاجتماعية والاقتصادية، ورسمت خطة تستهدف تحسين مستوى المعيشة. فيجب أن نحرر شعوبنا من خوفها الاقتصادي، وأن نؤمن لها حقها في التعليم، وأن نعنى بصحتها، وهذا هو الطريق الوحيد إلى النهضة الحقة، والوسيلة الوحيدة لتأمين وجودنا».

(١) شَرْوَى نَقِير: شيئًا قليلاً. و«شَرْوَى» : مِثل أو نظير، و «نَقِير» : حفرة مستديرة في ظهر نواة البلح. وهو مثل يضرب للتعبير عن القلة أو العدم. (م).

هذه هي المقالة بحذافيرها، نذكرها هنا لنستخرج الوضع الجديد الذي صار إليه فكر الأوساط الموجهة في العالم الإسلامي، وما أراد الكاتب اتخاذه من تحفظات حول ما أطلق عليه لقب (السياسة العليا)، وهو ما نطلق عليه لفظة (البوليتيكا).

بيد أن هذا الفكر الجديد ليس مقتصرًا على منطقة الشرق الأوسط، فإن الوعي الإسلامي كله قد استيقظ منذ قضية فلسطين، وأبلغ شاهد على ذلك كلمات أحد الوطنيين المراكشيين التي قالها في مؤتمر (التجمع الديمقراطي لمناصرة البيان الجزائري) بتلمسان، وهي تدل على الاهتمام بتعمق المشكلات لإدراك أسبابها، قال:

«إن هنالك داء واحدًا ينهش الشعوب العربية في كل مكان: في المغرب وفي الشرق الأوسط منذ قرون، ذلك الداء هو: فقدان الثقة بالنفس، وما طبع أخلاقنا من الوشاية والتشهير وعبادة التشريفات وتملق الرؤساء، وفي كلمة واحدة: هذا التردي المزمن الذي حمل الخلفاء والأباطرة والأمراء العرب على فرض نظام صارم على هذا الشعب، لا ينطوي على أدنى اهتمام بالتربية أو بالتقدم الاجتماعي، وكان هذا حتى قبل أن يفكر الاستعمار في استغلال هذه النقائص بوصفها سلاحًا فتاكًا في الشرق أو في الغرب».

ففي هذا النقد الذي يحمل نوعًا ما الطابع الأدبي، نلاحظ الاهتمام بتقصي الداء الدفين داء (القابلية للاستعمار)، وفي هذه الكلمات نغمة لم نتعود سماعها في الأوساط السياسية والفكرية في العالم الإسلامي، تلك التي كانت حتى ذلك الحين لا تهتم إلا «بالقشة التي في عين الجار» فإذا بها تفكر فجأة في «الخشبة التي في عينها». فالسياسة الإسلامية التي كانت قائمة على الادعاء العقيم المستهجن تصدر الآن نبرة قلبية رائعة، وتتجه إلى التعمق في امتحان ضميرها، والندم على ما فاتها، وهو ما يتجلى بوضوح في مقالة رجل الدولة السوري، وفي كلمات الشاب المراكشي، إنها ولا ريب فكرة (الواجب) الجديد، التي تمد منذئذ عاملاً سياسيًّا جوهريًّا، فنحن ندرك الآن شيئًا فشيئًا، أن واجبنا هو أن نبذل جهودًا ضخامًا في جميع الميادين، وأن نقوم بكثير من الواجبات لكي نصل إلى حقوقنا، التي تصبح حينئذٍ مشروعة.

فهذه إذن هي نهاية (ذهان السهولة)، نهاية ما كنا نطالب به بوصفه (حقًّا) من حقوقنا، لقد فهمنا أخيرًا أن المحراث لا يوضع أمام الثور. وأنه لا يتحرك بفضل الخطابة الرنانة الطائرة، أو الحماسة الوطنية الدافقة.

وهكذا تحول العالم الإسلامي عن طريق السهولة الذي اتبعه حينًا من الدهر، وبدا أنه قد سلك إلى نهضته سبيلاً جديدة، تدفعه في هذا السبيل إرادة لا ترهب العقبات، بل تقهرها، وهي بذلك تقضي على ذهان آخر هو (ذهان الاستحالة).

والواقع أن خرافة هذا الذهان تختفي تمامًا متى قمنا بأقل الجهود تواضعًا؛ لأن لكل جهد ثمرته في الميدان الاجتماعي، ومتى تجمعت الثمرات بصورة إيجابية، وجدنا أن أداء الواجب أعظم أثرًا من المطالبة (بالحق)، وبذلك تتكون لنا نفسية اجتماعية، لاحت لنا بواكيرها في الجزائر خاصة؛ ولما كانت الأفكار بحكم طبيعتها تعد أحداثًا في حيز القوة، فينبغي إذن أن نتوقع رؤية ما وصفناه للقارئ، وهو يتجسد في أشكال اجتماعية مُحَسَّة، وفي البيان التالي الذي نقتطفه من إحدى صحف الجزائر شاهد على ما نقول، فربما اعتادت هذه الصحيفة دون ريب على منطق (السياسة العليا) أكثر من أن تهتم بأحداث التغيير الاجتماعي الذي نحتاج إليه فعلاً، فلقد نشرت هذا البيان دون أدنى تعليق، ودون أن تشعر بأنها إنما تعلن (نشرة انتصار) على (ذهان الاستحالة):

«بدأ بعض الشباب في إحدى ضواحي الجزائر شق طريق بواسطة المتطوعين، والوثيقة التالية تصف لنا فترة من فترات العمل به.

حقل «القديس يوجين»

الأحد ٢٠ من تشرين الثاني (نوفمبر): راحة في الصباح لاجتماع لجنة المسجد.

الأحد ٢٧ من تشرين الثاني (نوفمبر): انجلى الجو بعد الثامنة وقد كان مكفهرًّا، ولكن المتطوعين قد استشعروا رداءة الطقس فلم يحضروا، وحضر من

بينهم اثنان إلى مكان العمل ليختبرا حالة الطريق بعد هطول الأمطار، لقد سلم كل شيء فيما خلا بعض الأشياء الطفيفة.

الأحد ٤ من كانون الأول (ديسمبر): حضر ثلاثة متطوعين من سكان بلدة «القديس يوجين»، لقد اشتدت السواعد بعد تقدم التجربة، وأنشئ درج الطريق من الحجارة الضخمة التي تقاوم السيول، وروعي أن يهيأ في كل درج انحدار خفيف يسمح بتصفية الماء في قناة شقت بين الطريق والمنحدر، ومهد الطريق بخليط من الحجارة والصلصال، فكون مجموعهما بعد المطر الغزير طبقة سميكة تضمن متانة العمل، لقد انتهينا من خمسة عشر مترًا من الطريق.

ملاحظات: قدم لنا اليوم أحد المتطوعين من سكان المنطقة القهوة خلال الاستراحة، فأشاع هذا صفاء شدَّ من عزمنا، وقد تبادلنا خلال العمل أفكارًا كثيرة، وكنا نرد على سلام المارة المتاخمين للطريق بما سنح من الفكاهة، وكم كان من الجميل أن يقولوا لنا: «أعانكم الله».. كنا نشكرهم في أدب، ولكننا كنا نلفت نظر من يستخدم طريقنا إلى أننا بحاجة إلى ساعديه، وكان ذلك يدعو الابتسامة إلى شفتيه، ثم ينثني قائلاً: «معذرة اليوم، وسأكون معكم غدًا». وكثيرًا ما برَّ بوعده.. إلى أحد قادم».

هذا هو الجديد، فلقد برهن فتية الجزائر، الذين أنشؤوا هذا الطريق الصغيرة بقرية «القديس يوجين»، على أن مجال العمل كان هنالك، وعلى أنه لا يليق بنا

أن نطوف به شاكين معولين، بل أن نقتحمه بالمجرفة والمعول، ولا شك أن هذه الأدوات التي أثارت الأرض قد قلبت معها (ذهان الاستحالة).

فهل يعلم هؤلاء الرواد، أنهم قد خطوا أول طريق في التاريخ الجزائري؛ طريق لا يمر بالبرلمان، بل هو مجهول كهؤلاء الذين خطوه، ولكنه يؤدي مباشرة إلى التاريخ..؟

ومع ذلك فمن المستحسن ألا يعلموا، فالرواد دائمًا جنود مجهولون، وهم يكتفون بأن يرسموا طريق (الواجب) لمن بعدهم، وربما كان بوسعهم أن يتحدثوا عن حق القرية في أن يكون لها طريق، وبالتالي يتحدثون عن الشعب المسلم التعيس في قرية «القديس يوجين»، ولكنهم آثروا أن ينشئوا الطريق بأنفسهم، كأنهم من عمال الحفر والبناء في البلدية[١]، وبهذا أعادوا إلى الفكرة الأساسية مغزاها الحق.

والواقع أن تقسيم العمل الذي يحدث دائمًا نتيجة النمو الاجتماعي يخلق طبقة من الأجراء، ولكن هذا التقسيم يخفي في طياته تفرقة واجبة بين العمل والأجر.

(١) يرى المؤلف في هذه المحاولة، خير دليل على صحة رأيه الذي ينادي بأن يقوم كل فرد بأداء الواجب نصف ساعة كل يوم. انظر «شروط النهضة».

أما عندما ينزل العمل إلى ميدان السوق، فإن الفكرتين تختلطان، ويصبح الأمر سخرة، يبيع المرء بمقتضاها (ساعات عمله) مكرهًا لصاحب عمل لقاء أجر معين.

وطبيعي أن يحدث هذا في مجتمع منظم، بلغ فيه تقسيم العمل مداه، ولكن اختلاط العمل بالأجر قد يكون مضرًّا في مجتمع لمّا يتخطَّ مرحلة التنظيم، إذ تنتج عنه موجة من الكسل والتفريط، تصيب الذي لا يجد من يشتري ساعات عمله، ينشأ عنها في المجال الاجتماعي (البطالة)، كما ينشأ عنها في المجال النفسي عبودية أخلاقية تأخذ صورة (ذهان الاستحالة)، وذلك عندما يبلغ الفرد درجة، لا يتصور معها لنفسه قدرة على العمل أو التزامًا به، إلا تصور معها مستَغلاًّ يدفع له أجره عن ساعات عمله.

ولا شك أن قيام هؤلاء الشباب برد المغزى الحق لفكرة العمل يقتضي شروطًا اجتماعية أخرى، ومن المحتمل أن تتحقق هذه الشروط شيئًا فشيئًا، كما قد تحققت على عهد النبي ﷺ وصحابته، حين كانوا يؤسسون أول مسجد في الإسلام.

وهذه البوادر التي تتفجر اليوم هنا وهناك في صورة محاولات خاصة لن تبقى حالات مفردة، بل إنها ستقدم للشعب كلما تقدمت الأيام منوالاً ينسج عليه ضروب نشاطه الجماعي، فهذه البوادر تضم التيار الخفي العميق للنهضة، والزمان كفيل بتوسيع نطاقها كلما اتسع نطاق هذه النهضة.

وكان من نتائج قضية فلسطين أيضًا أن تطرقت هذه الفكرة إلى مجال الاهتمام الرسمي، يشهد بذلك تجربة الإصلاح الزراعي في سورية، فللمرة الأولى في العالم الإسلامي الحديث تواجه مشكلة الإنسان والتراب والوقت، وينص عليها في دستور قومي، وقد كان في حسبان هذه التجربة أن تعمل على تحضير البدوي المترحل، وأن تجهد في تكييف التراب في ضوء الحالة العامة للشعب، فالمشكلتان في الواقع مرتبطتان، إذ إنه لا يمكن للبدوي أن يستقر ما لم يربط مصيره بالتراب، ومن أجل هذا نص الدستور السوري على تخصيص ملايين الهكتارات التي تملكها الدولة أو الملكيات الكبيرة لتوزيعها على الأسر البدوية بمعدل خمسة هكتارات لكل أسرة(١).

هذا الإصلاح الزراعي الذي تطبقه اليوم سورية، لابد أن يؤدي إلى تغيير شامل في بناء المجتمع الإسلامي، وذلك واضح من الوجهة الاقتصادية.

أما الأثر الذي ينشأ من دخول الإنسان البدوي ميدان الحياة الاجتماعية، فهو أنه سيزيد دون شك من مقدار الطاقة الإنسانية للدولة، ويغير شروط الحياة النفسية بما يضيف إليها من خمائر بدوية، بل إنه سيؤدي إلى إخصاب فطرة الطبقة البورجوازية في دمشق – وهي فطرة واهنة – بما تحمله البداوة من فطرة عذراء.

---

(١) شرعت الثورة المصرية بعد ثلاث سنوات من كتابة هذه السطور في مواجهة هذه المشكلات بطريقة حاسمة، لكن هذا الإصلاح في سورية قد بدأ وقت كتابة السطور في عهد حسني الزعيم، وشاء الله ألا يتم الإصلاح هناك إلا بعد قيام الجمهورية العربية المتحدة. «المترجم».

ولا يغيبن عن نظرنا، ما لهذا العنصر المترحل من أهمية عددية، فإن تمثله في المجتمع لن يتم بمجرد اندماجه في البيئة الجديدة، اندماجًا يؤدي إلى تبدده وفنائه، بل عن طريق انتشاره في الكيان الاجتماعي السوري، انتشارًا يؤدي إلى تعديله وتنظيم استغلال طاقاته، فينتج عن ذلك إثراء في طابع الوطن الاجتماعي، يميزه عن بقية الأوطان العربية، التي لا نجد فيها تنوعًا بين الطبقات، ولا نلمح معالم مميزة لشخصيتها.

والواقع أننا نلاحظ في هذه البلاد جميعًا نوعًا موحدًا من النقص؛ ألا وهو نقص التنوع، فهناك الباشا والسوقي، والمثقف والأمي، دون أن يكون بين الطرفين اتصال يرسم صورة مستمرة للكيان الاجتماعي، وهذا عكس ما يحدث في أوربا، حيث تتكاثف المواهب والقرائح المختلفة على ربط ثمرة العبقرية بعمل اليد، بواسطة (شلالات) من القيم المتدرجة المتكاملة، فتوحد بذلك عمل العالم بعمل الراعي، مارة في طريقها بالطبيب والمهندس والفنان، والعامل المحترف والصانع والفلاح: فهذه الثروة التي يتألف منها السلم الاجتماعي تنقصنا تمامًا في العالم الإسلامي المعاصر.

وخذ مثلاً الوضع في الجزائر، فهناك يجلس الطبيب على القمة، دون أن يكون بينه وبين السائل المتكفف أي رباط انتقالي، هذا الفقر الاجتماعي يفسر لنا الفقر العقلي الذي أصيبت به طبقات القادة في تلك البلاد؛ لأن العبقرية ليست سوى فيضان لجهود غامضة، تتصاعد خلال سائر الطبقات الاجتماعية

في مجتمع ما كيما تتفجر في قمته. وهنا يمكننا أن نرى تبادلاً حقًّا بين اليد والفكر فحيثما بطل عمل اليد سقط عمل الفكر حتمًا، والعبقرية التي لا تستطيع استخراج عناصرها من ثنايا الدنيا لا يمكنها أن تزدهر في القمة.

ولهذا نرى أن العمل الذي بدأ يتكون في سورية عمل مخصب، يدل على نضج الأفكار؛ فلقد انبعثت اليوم الطاقات الخامدة، وطفت على سطح الحياة الاجتماعية، سواء كان ذلك في دستور قومي، أم في حقل متواضع لإزالة الأنقاض والتسوية من أجل البناء.

والنهضة الإسلامية تبدو، وكأنما تريد أن تتخلص من فوضاها، وهي تتطلع منذ عهد قريب إلى النظام والتنظيم، فإذا ما بلغت غايتها تلك، فإن معنى هذا أن الإنسان الأميبي، ذلك الفرد المتحلل القابل للاستعمار، قد دخل نطاق الحياة المنتجة، وتفسير ذلك في الإطار الجماعي: أن مجتمع ما بعد الموحدين يسعى نحو مرحلة من الحضارة تتسم بتركيب أصيل لعبقريته الإسلامية الخالصة مع العبقرية (الحديثة).

لكن هذا يقتضي معرفة متعمقة للإنسان وإمكانياته ونقائصه، وتقصيًا واعيًا للقيم الاجتماعية في الإسلام، فعلم النفس وعلم الاجتماع ضروريان إذن للكشف عن القيم الجديدة في النهضة الإسلامية، وعن الطرق الجديدة التي تزري بها بعض خرافات متخلفة عن عصر ما بعد الموحدين.

وعليه، فلكي نعرف الإنسان، ينبغي أن نعرف أنفسنا، وذلك أمر لا يتيسر لقادة العالم الإسلامي، إلا إذا قاموا بعملية استبطان دقيق لذواتهم، واختبار قاس لضمائرهم؛ فإن الإنسان إذا ما أراد أن يعرف العيب الكامن في قضيب من الصلب، يريد أن يتخذ منه محورًا لمحرك في آلة ما، فإنه يخضعه لتحليل معين، كأن يفحصه بالمجهر ليدرس بناءه الداخلي. ولن يكون معقولاً ولا ممكنًا أن يسلك لهذه الدراسة طرقًا أخرى، فكذلك الحال إذا ما أردنا أن نعرف الإنسان من حيث كونه (محركًا) للحياة الاجتماعية؛ الشروط هي الشروط، في الإطار الإنساني، فنحتاج إلى قدر كبير من الدرس الواعي، فهو وحده الكفيل بالكشف عن العلاقات الخاصة التي تمثل التماسك داخل الشخصية الإنسانية في حركتها وفي نشاطها.

وبهذه الطريقة ينقشع الغموض عن خفايا النفس، فيما بعد الموحدين، لنتعرف أين ينبغي إحداث التغيير الضروري.

ولقد علمنا أن هذا التغييرات مرتبطة دائمًا ببعض (التجارب الشخصية)، ارتباطًا أتيح منه للإنسانية أن تكشف عن حقيقتها من خلال تجارب بعض أفرادها.

والدين الذي هو التعبير التاريخي والاجتماعي عن هذه التجارب المتكررة خلال القرون، يعد في منطق الطبيعة أساس جميع التغييرات الإنسانية الكبرى، وإذن فلن نستطيع أن نتناول الواقع الإنساني من زاوية المادة فحسب.

ومع ذلك، فنحن نعلم مقدار الوهم الذي ينتج عن عكس واقع معين على سطح معين، فقد يحدث أن نرى بأعيننا الدائرة في صورتها الحقيقية دائرة، ولكنها تبدو لنا في وضع آخر خطًّا مستقيمًا؛ ورسالة الإنسان في الحياة الاجتماعية أن يكون عاملاً نفسيًّا زمنيًّا، فهو لا يؤثر فيها طبقًا لوجوده الزمني فحسب، أعني تبعًا لحاجاته المادية، بل إنه يؤثر طبقًا لوجوده النفسي، أعني طبقًا لحاجاته الروحية، وتلك هي حقيقة الإنسان كاملة، وهي ما ينبغي أن ندركه لنتناوله كُلاًّ غير متجزئ، فما كان لنا أن نحدد شروط تغييره لو غاب عن أعيننا أحد هذين الجانبين، الروحي أو الزمني، فهو من الجانب الأول: إنسان متدين، فالعنصر الديني يتدخل هنا مباشرة في الطريقة التي يتبعها لاستبطان ذاته، باعتباره أساسًا لضمير يبحث عن نفسه، هذا الضمير الديني قد ارتبط بالوعي الاجتماعي، ربطهما الإنسان ذاته، ربطًا لا يمكن معه أن ينفصل أحدهما عن الآخر، وإذن، فالإصلاح الديني ضروري باعتباره نقطة في كل تغيير اجتماعي.

ولكن كيف نصوغ المشكلة في الإطار الخاص بالعالم الإسلام الحديث..؟ لقد رأينا أن المدرسة الإصلاحية قد صاغتها بلغة علم الكلام، بينما صاغها «إقبال» في مصطلحات أخرى، حين نبه على أن المطلوب ليس العلم بالله، ولكنه في أوسع وأدق معانيه (الاتصال بالله): ليس المطلوب مفهومًا كلاميًّا، ولكنه انكشاف للحقيقة الخالدة وبحسب تعبيره هو (تجلي هذه الذات العلوية).

فالاتجاه الإصلاحي- الذي كان من حسناته تحطيم التعادل الخامد الذي استقر عليه عصر ما بعد الموحدين- قد اتجه خاصة إلى الذكاء، وبعبارة أخرى: أدى بالمشكلة إلى (المرحلة الفكرية) من الحضارة، فهو بذلك يتخطى مرحلة جوهرية من مراحل التطور هي: المرحلة الروحية التي تؤدي إلى تغيير الفرد، إلى جانب أنها تؤدي إلى أول تغيير يمكن أن تتعرض له القيم الاجتماعية.

فالرجوع إلى (السلف)، وهو المبدأ الذي نادت به الحركة الإصلاحية التقليدية، لم يسجل إذن في نسق من الأحداث التاريخية، فهو بهذا يعد (مزلقة) لا تؤدي بالإنسان إلى مرحلة من الوعي، بل إلى مرحلة يتعلم فيها ما يتصل بعلم الكلام، أي إنه يسلك النهج الذي سبق أن سلكه المسلمون في عصر ما بعد «صفين»، فهو إذن إصلاح للعلم، قلما يمس، بل لا يمس ألبتة مصير المجموعات الإنسانية.

ولقد شذت عن هذه الوتيرة حركة الإصلاح في الجزائر، بفضل تلك الشخصية العظيمة، شخصية الشيخ «عبد الحميد بن باديس»، وهو الرجل الذي قدر لإشعاعه أن يبلغ أعماق الضمير الشعبي.

ولكن يبدو أن الحركة الإصلاحية في عمومها، لا تملك اليوم ما ظفرت به في بدايتها من نفثة روحية وانتفاضة تصوفية، فظلت كما رأينا تعاليم تهدف إلى تكوين متخصصين بارعين، أكثر مما تتجه إلى خلق مخلصين، ومع ذلك فيبدو

أيضًا أنها تتخلى عن مكانها ليحل محلها اتجاه جديد أكثر انطباقًا مع ما دعا إليه إقبال؛ فمنذ خمسة عشر عامًا نشأت في العالم الإسلامي جماعات دينية، تلمس فيها الضمير المسلم طريقه من جديد، وإحدى هذه الجماعات كان لها في هذا المضمار حظ وافر، فكأنها استجابة حقة لما دعا إليه الاتجاه الجديد في آراء «إقبال»، ولقد ظفرت تلك الجماعة بأتباع كثيرين من سورية ومصر، ولكنا لا نملك، بكل أسف، ما يكفينا من الأسانيد والوثائق لدراستها، باعتبارها حركة تمتاز في جوهرها بالمؤاخاة العملية التي كان يحملها عنوانها.

إن المجتمع الإسلامي الأول لم يتأسس على عاطفة مجردة أو شعور ساذج، بل قام على عمل جوهري هو (المؤاخاة) بين الأنصار والمهاجرين، وكان ذلك ميثاقًا لتلك الحركة الحديثة التي حاولت التأليف بين أعضاء المجتمع، تأليفًا يحمل معنى المشاركة في الأفكار والأموال.

ولقد ظفرت الحركة بزعيم، لم يكن فيلسوفًا أو عالم كلام– فقد اكتفى بأن بعث في الناس إسلامًا خلع عنه سدول التاريخ، وما كان له من نظرية يركن إليها سوى القرآن نفسه، ولكنه القرآن الذي يحرك الحياة. وإذ كانت الحركة الإصلاحية التقليدية لم تقم إلا على الأساس ذاته أي على القرآن، وذلك حق لا ريب فيه، فإن الآية القرآنية لم تكن لتستخدم في منهجها إلا بوصفها وسيلة منطقية تساق لغرض تعليمي، فالقرآن في منطقها معلم يقدم لها مقاييس من كل نوع، وبراهين تفحم الخصوم، وأدلة تدين بعض التقاليد والبدع الـتي لا تتفـق

و (ما جرى عليه السلف)، وهو أيضًا نموذج جمالي، بل مجموعة من المقاييس الأدبية تستخدمها بعض العلوم الاستنباطية كعلوم البلاغة.

ففي كل هذه الحالات، لم تكن الفكرة القرآنية لتمس مباشرة ضمير إنسان ما بعد الموحدين أو طبيعته، لا تمس مجال حياته وجوانب فكره ومناحي سلوكه، فهي بذلك أداء (للتجديد) أكثر من أن تكون إلزامًا (بالتجدد)، وهذا ولا شك أمر مهم، إذا كان على أية حال أساس النهضة الراهنة، فالتجديد في رأينا هو التفسير النفسي لما أطلقنا عليه لفظة (التكديس)، ولكنه يعد أيضًا نوعًا من الشرط المادي الضروري لعملية (التجدد)؛ أعني تجدد النفس الذي هو جوهر النهضة، على حين يعد التجديد، الذي يتصل بالفكر وحده - إصلاحًا ظاهريًّا.

ولقد كان من أثر تلك الحركة التي وصفناها أن تجددت القيمة القرآنية في ذاتها، فأصبحت قيمة ناشطة، ووسيلة فنية لتغيير الإنسان؛ ولطالما اعترف كثير من المثقفين الذين كان من حظهم الاتصال بزعيم الحركة، بأن للرجل قوة خارقة، إذ يجعل من آية القرآن أمرًا حيًّا يملي على الفرد سلوكًا جديدًا، ويجذبه جذبًا إلى حياة العمل والنشاط.

فالفكرة القرآنية هنا، تؤثر في سامعها كأنما دبت الحياة والجدة فيها فجأة على شفاه الرجل، ولعل في قولنا: «إن الآية تتجدد» ما يصطدم مع عقول بعض القراء: إذ إنهم قد ينسبون هذا التجدد - من وجهة نظرهم - إلى سحر اختص به

الرجل. ومع ذلك فليس في الأمر سحر ولا سر، فلقد كان ذلك المدرس يذهب ليؤدي صلاة الجمعة في جميع مساجد القاهرة، ثم ينتهز الفرصة ليذكر المؤمنين ببعض تعاليم القرآن، لم يكن يفسر هذا الذي يقرؤه، فلقد ترك التفسير لشيوخ الأزهر، وهم أكثر منه علمًا به، فإنه بابه متسع للجدل حول مسائل اللغة والكلام والفلسفة والفقه والتاريخ، وهذه أمور علمية محض؛ فعلم التفسير يستطيع أن يبين لنا وجه الحق فيما يعتقده المؤمنون، ولكن هذا (الحق) لن تكون له علاقة بالواقع إلا في المجال الفكري، وهي علاقة نظرية خالصة بين الحياة والعلم، ولو أننا افترضنا أن ما يقوله لنا علم التفسير أحيانًا حق لا ريب فيه من جهة كونه فكرة مجردة، فإن هذا الحق لن يكون ألبتة سببًا في حدوث تغيير ثابت للعوامل الاجتماعية الأساسية، يحيلها (تركيبًا) اجتماعيًّا.

والحق أن هذا التركيب هو الذي ينشئ العلاقة العضوية بين المبدأ الاجتماعي وموضوعه، وفي هذا المجال يمكننا أن نوازن تعاليم المدرسة الإصلاحية التقليدية مع تعاليم تلك الحركة الجديدة، فتعاليم تلك المدرسة كانت تنادي مثلاً (بالتضامن الإسلامي) القائم على فكرة الأخوة، وليست هذه سوى عاطفة أحالتها الحركة الجديدة إلى مؤاخاة، أي عمل أساسي يصبح الناس به (إخوة).

هذا العمل البسيط هو في الواقع تغيير شامل للإنسان الذي ينقّل خطاه من عصر ما بعد الموحدين إلى عصر النهضة، كما قدر له أن يتخطى بالطريقة نفسها غيابة المجتمع الجاهلي إلى حياة المجتمع الإسلامي، فلكي يتم تغيير الفرد

لم يستخدم ذلك الزعيم سوى الآية القرآنية، ولكنه كان يستخدمها في الظروف النفسية عينها التي كان يستخدمها فيها النبي ﷺ وصحابته من بعد، وهذا هو السر كله: أن تستخدم الآية كأنها فكرة موحاة، لا فكرة محررة مكتوبة.

وإذا كان قد أتيح لذلك الزعيم أن يؤثر تأثيرًا عميقًا في سامعيه، فما ذلك إلا لأنه لم يكن يفسر القرآن، بل كان يوحيه إلى الضمائر التي يزلزل كيانها، فالقرآن لم يكن على شفتيه وثيقة باردة، أو قانونًا محررًا، بل كان يتفجر كلامًا حيًّا، وضوءًا آخذًا يتنـزل من السماء، فيضيء ويهدي، ومنبعًا للطاقة يكهرب إرادة الجموع.

ولم يكن الرجل يتحدث عن ذات الله، كما صورها علم الكلام، أي عن (الله) العقلي، بل كان يتحدث عن (الله) الفعال لما يريد، المتجلي على عباده بالرحمة والقهر، تمامًا كما كان المسلمون الأولون يستشعرون حضوره فيما بينهم، ونفحته المادية في بدر وحنين.

فالحقيقة القرآنية تتجلى هنا بأثرها المباشر على الضمير، وبتأثيرها في الأناسي والأشياء.

و(الفكرة) التي كانت متجردة في قليل أو كثير، قد أخلت مكانها لتشغله (قيمة) مادية محققة، أعني: تركيب ناشط للفكر والعمل، وهما الأمران اللذان يقوم عليهما كل تطور في مجتمع يفكر في عمله، ويعمل بفكره.

فتعاليم الزعيم تجربة شخصية لا تستوحى من وثيقة؛ أعني من حروف القرآن، ولكنها تستقي معينها من نبع الوحي ذاته، وهي تجربة بدت ثمارها في صورة (الحقيقة العاملة)، في كل ميدان من ميادين الحياة، بل إنها في أساس هذه الحياة تغير نفسية الفرد.

ولقد أدرك الشباب المصري الذي طالما احترق بلهيب الخطب في المطالبة بحقوقه، أدرك أن الطريق الوحيد لنيل مطالبه هي طريق الواجب، فحقق إمكانياته، ومدى سيطرته على الأنفس والأشياء، ثم سلك هذه الطريق، وبذلك أصبح الداعية الذي تمس دعوته شغاف القلوب فتغير معالمها، وتهديها إلى الطريق الأقوم (طريق الأخوة)، ودار الجهاز الضخم ليحرك بدوره وجوه الحياة في البلاد، فينشئ المصارف لتوجيه رأس المال، والصحافة القوية لتوجيه الثقافة، والصناعة الناهضة لخلق العمل وتوجيهه، وجمع الجهاز الضخم أموالاً طائلة استثمرت لتأسيس القاعدتين الضروريتين لحياة الفرد: قاعدة الروح، وقاعدة المادة.

ومع كل ما يمر بالعالم الإسلامي من تطورات نفسية واجتماعية وسياسية، فإن البذور التي استودعت التربة ستؤتي أكلها يومًا، فإن الأفكار التي تتمكن من الضمير الإنساني فتصبح جزءًا منه لا يمكن أن تفنى، وغاية الأمر أنها قد تخط طريقها أحيانًا في حنايا هذا الضمير، ثم تنبجس منطلقة في اللحظة التاريخية، وقد اتخذت صبغة أخرى.

فهكذا انبجست فكرة ابن تيمية في العالم الإسلامي الحديث في صورة الإصلاح، وكذلك لن يكون من الممكن انفصال فكرة الإصلاح، التي خطت تلك الخطوات الكبيرة، عن حركة التطور في العالم الإسلامي، فقد جددت صورة (التوتر الأخلاقي)، ففتحت بذلك أغنى حقل من حقول النهضة، لذلك فسيلاحظ القارئ، أننا لم نهتم هنا بالتسلسل التاريخي للحديث عن هذه التجربة، فنحن نرى أنه من معالم الطريق، وليس هدفًا مقصودًا. فالحركة تخص العالم الإسلامي باعتبارها محاولة من محاولاته التي يهدف بها إلى التخلص من فوضاه الراهنة، وهي تعد في التاريخ الإسلامي المعاصر أول محاولة إيجابية لاستحداث تركيب عضوي تاريخي، ربما تمخضت عن تجميع أفكار العالم الإسلامي المعاصر، وطعمتها بإدخال العنصر الصناعي الحديث في حركة تطوره، بل ربما كانت هي العامل الحاسم الذي ينشئ جسرًا عبر التاريخ، يقوم أوله على الأرض التي شهدت وحدة القلوب، وصفاء النفس الإسلامية، فيما قبل انحراف «صفين»، ويقوم آخره على الأرض التي شهدت تصفية صنوف العجز، وضروب الخرافات والأوهام التي طبعت عصر ما بعد الموحدين، بل إنها لتمثل- في رأينا- أول جهد يستهدف إعادة بناء المجتمع الإسلامي، مسترشدًا بالتخطيط الذي وضعه المهندس الأول: محمد ﷺ.

وإن كان التركيب الاجتماعي الجديد، قد بدأ يتكون مع شيء من الفوضى، فسرعان ما تزول هذه الفوضى حين يتغشاها الفكر الفني، الذي أصبح الآن عاملاً يعجل بحركة التاريخ، وبذلك يتولى الفن قيادة تطورنا الحديث.

الفصل السادس

بواكير العالم الإسلامي

﴿ لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ﴾

[النساء/ ١٢٣]

 بواكير العالم الإسلامي

ليس العالم الإسلامي طائفة من الخلق منعزلة عما سواها، فهي قادرة على أن تكمل تطورها داخل وعاء مغلق، بل إنه يمثل في رواية الإنسانية دورين يقوم بهما في وقت واحد، دوره ممثلاً، ودوره شاهدًا؛ هذا الاشتراك المزدوج يفرض عليه واجب التوفيق بين حياته المادية والروحية وبين مصائر الإنسانية. فهو لكي يقوم بدور مؤثر فعال في حركة التطور العالمي ينبغي أن يعرف العالم، وأن يعرف نفسه، وأن يعرّف الآخرين بنفسه، فيشرع في تقويم قيمه الذاتية، إلى جانب تقويمه لما تملكه البشرية من قيم. والحق أن من العسير الشروع في عمل كهذا، في عالم لا يخضع لأي مقياس، وهو ما عبر عنه المستشرق «جب» بطريقته المتغالية حين قال:

«لم يتح للحركة الحديثة Modernisme، أن تشق طريقها في العالم الإسلامي بوصفها تيارًا ضخمًا مؤسسًا على نظريات ذات أصول سليمة ومعقولة، بل إنها وقد حرمت من الرقابة المنهجية في تفكيرها ألفت نفسها ضائعة وسط متاهات من الدوافع الذاتية، مندفعة بذلك إلى السقوط برأسها في هاوية لم تأخذ منها حذرها».

ومع ذلك فإن هذا الاعتباط في التجربة، يبدو أنه - كما ذكرنا في الفصل السابق - قد أخلى مكانه لنوع من الفكر الناقد، والاهتمام بالمنهج منذ قضية فلسطين.

ويبدو أيضًا أن قرارات الحكومات وأعمالها تتجه شيئًا فشيئًا إلى فهم نفسها وفهم الآخرين، أعني أنها تحاول أن تتغلغل في فهم الغرب وفلسفته بصورة أعمق من ذي قبل. ولكن هذا كله، لم يتبلور بعد في صورة نشاط اجتماعي، يشمل مجموع العالم الإسلامي، ويستوعب جميع وسائله، فالعالم الإسلامي لم يبلغ بعد درجة النشاط أو العمل الفني، الذي يعد وحده كفيلاً بتحديد مكانه في العالم الحديث، حيث يحتل مبدأ (الفاعلية) أول درجة في سلم القيم، وهذا المبدأ من أحوج الأمور بالنسبة لنا، وهو يزداد ضرورة حين نرى العالم الحديث - بعد أن أمضى قرونًا في تجربة طويلة - يبدأ تجربة أخرى تحمل شعارًا لها قول شكسبير في قصة هملت: «إما وجود أو عدم». والواقع أن الظروف التي تجتازها الإنسانية الآن على قدر هائل من التعارض، حتى ليبدو لنا أن الإنسانية حائرة ذاهلة، لا تدري أي الحدين تمضي إليه،، فإذا كان العمل العلمي والتأثير الاقتصادي قد دفعا العالم إلى وضع قريب من الاتحاد، فإن الأفكار على العكس من ذلك، قد أبقت داخله خمائر التفرق والنزاع، وهنا نجد البون شاسعًا بين ضمير الإنسانية الرجعي، وعلمها التقدمي.

بيد أن هذا التخلف بين الضمير والعلم، لم يعد أمرًا مستحيلاً يتلخص في موقف نزاع بين طرفين، بل أصبح متنافيًا مع وجود النوع الإنساني ذاته. فالأوضاع الاقتصادية التي خلقها القرن التاسع عشر، قد فرضت في كثير من المجالات قيمًا إيجابية، تخلع على العالم صفة الوحدة الأرضية، وما محكمة العدل في لاهاي والقانون البحري، إلا مظاهر خاصة لذلك الاتجاه العام الذي لا يفتأ يمهد الطريق لتوحيد العالم، وهناك مؤتمرات مختلفة للتنظيم العلمي والفني والاتحادات النقابية العالمية، كاتحاد البريد العالمي، وهي خير شاهد على حاجة الشعوب إلى تنظيم حياتها على أساس من التعاون والعمل المشترك.

أما في المجال السياسي، فقد ظهر الاتجاه إلى العالمية جليًّا، منذ برزت المرحومة عصبة الأمم إلى عالم الأحياء.

وما من يوم يمر، إلا تطالعنا فيه بواكير اتحاد عالمي في مختلف ميادين الحياة الدولية، بل لقد استفحلت هذه النزعة منذ كانت الحرب العالمية الأخيرة، وهي اليوم تكتسي أردية جديدة؛ ليس أقلها شأنًا – على كل حال – نزعة (المواطن العالمي).

ولعلنا لو أردنا تحديد العامل الذي أسرع بالعالم إلى هذا الوضع، لما وجدنا غير العامل الصناعي، فلقد ألغى ذلك العامل المكان، فلم تعد تفصل بين الشعوب مسافات سوى مسافة ثقافاتها.

ومن المؤسف أن نقول: إن هذه المسافة قد اتسعت ففرقت مصائر البشر بعضهم عن بعض، ونظرة إلى ذلك البائس الفقير الذي يعيش بالجزائر، ولا يحمل أحد من الناس هَمَّ تعليمه، ترينا البَوْن الهائل بينه وبين نظيره الذي يحلل الذرة في أمريكا وفي روسيا. فالعلم قد ألغى المسافات الجغرافية بين الناس، ولكن هُوى سحيقة قد بقيت بين ضمائرهم.

هكذا يتعارض الواقع مع الفكر، بينما الأرض قد أصبحت كرة جد صغيرة، سريعة الالتهاب، لو شبت النار في أحد طرفيها لامتدت إلى الطرف الآخر، ولذلك لم يعد ممكنًا تقسيم المشكلات والحلول، وبالتالي انتهاج سياسة أوربية في جانب، واستعمارية في جانب آخر.

فالصراع في الهند الصينية الذي لم يكن، منذ عشرين عامًا فقط، قد تخطى حدوده الجغرافية، قد أصبح اليوم ذا طابع عالمي، يشعر بل يهتم به حمالو ميناء وهران، باعتبارهم من المستعمَرين، كما يهتم به الياباني باعتباره مستهلكًا للأرز. فالعالم قد انقلب رأسًا على عقب، فبدأت بذلك صفحة جديدة في التاريخ عنوانها: «إما أن تكون الإنسانية وحدة أو تفنى»، فهل يا ترى سيجد قادة العالم حلاًّ سعيدًا يحسم هذا الاختيار حسمًا سليمًا؟

إن أعمالنا تدلنا – والحسرة تهدد قوانا – على أنهم طائفة من الرسامين، خامرهم النوم، وأيديهم ما زالت تحرك أقلامهم محاولة رسم بناء نخره البِلَى،

بينما بدأت أيدٍ أخرى تحمل المعاول تهدّه من أساسه، فقلم الرسام هنا ليس إلا أداة تبعث على الضحك والسخرية، إذ لا محل لها في عمل يحتاج إلى المجرفة (والمسطرين) للتعفية على(١) أنقاض عالم قديم، وبناء عالم جديد. فإذا ما رفض أولئك القادة أن يسعوا لبناء هذا العالم الجديد، فلن يغني رفضهم شيئًا، وسيتم بناؤه على أصوله أطاعوا أو كرهوا، وعلى الرغم من بعض الفلسفات التي تساند الاستعمار، فقد أصبح القضاء عليه أمرًا محتومًا. لكنا في موقفنا هذا نشعر بالألم وبالمأساة، لوجود هذا التعارض المدمر، إذ كيف يفسر أولئك الذين امتهن الاستعمار إنسانيتهم فمدّنهم بطريقته المحقرة، كيف يفسرون المطالبة (باحترام شخص الإنسان) و(إعلان حقوق الإنسان)؟

إن سر هذا التعارض هو تلك الثقافة المادية، التي تعد قاسمًا مشتركًا يغذي السعي إلى حكم الشعوب، ثم إلى فرض نوع من القيصرية الطاغية، دون أن تهدف إلى نشر حضارة، وهذه الثقافة قد زودت بكل ما تحتوي المادة من خمود، فهي عاجزة عن مسايرة حركة التطور في منتجاتها ذاتها، ثم إنها قد حبست نفسها في سجن هذا التعارض بحكم منهجها ذاته، المنهج الوضعي الديكارتي. وما كان لدعاتها أن يهتموا بغاية الأشياء، بل كان تعلقهم بأسبابها. ومن أمثلة ذلك أن مشكلة تسخير الإنتاج لخدمة الإنسان، حيث كان هذا الإنسان، هذه المشكلة لم تخالط بعد الضمير الغربي، فالغرب ينتج، ولكنه عاجز عن توزيع ما

(١) للتعفية على: للإزالة والمحو. (م).

ينتجه، وأوربا العقلية التي أبدعت الآلة، تجد نفسها في منتهى العجز عن مواجهة مشكلات الإنسانية وعلاجها، فكل علاقة لا تقاس لا تدخل في حيز ضميرها، والناس في أوربا يجيدون تشكيل المادة، ولكنهم لا يعرفون كيف يجعلونها أداة في يد الإنسان، أو بعبارة أخرى: هم لا يحددون قيمة الإنسان- الآلة- بالنسبة لكمية المنتجات.

لقد بلغت أوربا الغاية في الفن والصناعة، ولكنها ارتدّت عن المُثُل الأخلاقية، فلم تعد تعرف شيئًا من الخير للإنسانية فيما وراء حدود عالمها الذي لا يمكن فهمه إلا بلغة المادة.

وما كان لحضارة أن تقوم إلا على أساس من التعادل بين الكم والكيف، بين الروح والمادة، بين الغاية والسبب، فأينما اختل هذا التعادل في جانب أو في آخر كانت السقطة رهيبة قاصمة.

والحضارة الإسلامية، قد فقدت تعادلها يوم فاتها أن ترعى سلامة هذه العلاقة بين العلم والضمير، بين العناصر المادية والوجود الروحي، فغرقت في هاوية الصوفية الخالصة، في فوضى المرابطين التي سببت سقوطها.

وها نحن أولاء اليوم نشهد تجربة أخرى تنتهي إلى اختلال آخر: فالحضارة الغربية التي فقدت معنى الروح تجد نفسها بدورها على حافة الهاوية.

فنهضة العالم الإسلامي إذن ليست في الفصل بين القيم، وإنما هي في أن يجمع بين العلم والضمير، بين الخلق والفن، بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، حتى يتسنى له أن يشيد عالمه طبقًا لقانون أسبابه ووسائله، وطبقًا لمقتضيات غاياته.

إن الذي يرد إلى العالم شبابه، لابد أن يكون (إنسانًا جديدًا)، قادرًا على حمل مسؤوليات وجوده ماديًّا وروحيًّا، ممثلاً وشاهدًا؛ وإنسان ما بعد الموحدين إنسان هرم، في طريقه إلى الفناء، ولكن العالم الإسلامي على الرغم من ذلك لديه قدر كبير من هذا الشباب الضروري.

والواقع أنه، على الرغم من قابليته للاستعمار، قد احتفظ بمعنى جوهري، هو معنى القيمة الخلقية، وهو ما ينقص الفكر الحديث الشائخ. ولكنا في الوقت نفسه نجد هذا العالم الإسلامي، يخطو في طريقه إلى تجديد نفسه بفضل ما تحصل في يديه من قيم حديثة، فهذا الامتزاج بين الروح والمادة، الذي يتم الآن في بطء، سيسرع دون ريب، كلما تعود مواجهة المشكلات بفكر علمي، ذلك الفكر الذي أصبح الآن عامل تعجيل بحركة التاريخ، فالمنهج يختصر المراحل، والتجربة ترينا أي هذه المراحل لا لزوم له.

لقد قطعت اليابان – القديمة المختلفة – التي فتحت أبوابها عام ١٨٦٨ للكومودور بيري في خطوة واحدة، المسافة التي كانت تفصلها عن القرن العشرين، ولكنها قطعتها على أصول فنية ومنهجية، فضبطت ساعاتها واستخدمت بعلمها الإنسان والتراب والوقت.

وعلى العالم الإسلامي بدوره أن يتخطى المدى الذي يفصله عن التقدم، وذلك بتنظيم استغلال وسائله وضروب نشاطه طبقًا لمنهج «تايلور».

لقد أكدت له قضية فلسطين تلك الضرورة الملحة، وأرشدته أيضًا إلى طرق جديدة، ويبدو أنه على وشك أن يبدأ تجربة جديدة آخذًا في حسابه مساوئه وأخطاء ماضيه، التي بدونها يفقد درس التاريخ، وخاصة تاريخ السنوات الأخيرة كل معنى، ومرحلة كالعصبية إلى مراحل كثيرة كانت تبدو ضرورية، لم تعد سوى نزعة قديمة فاتها ركب التاريخ.

فالعالم الراهن ثمرة التحلل المحتوم لعالم مستعمر وقابل للاستعمار، وهو تحلل عرفنا قصته منذ عشر سنوات خَلَتْ، ولكن هذا التحلل قد كشف عن الاتجاه العميق لحركة التاريخ، فقد كشف من ناحية عن وحدة المشكلات والحاجات في العالم، وأبان من ناحية أخرى عن ضرورة إعادة تنظيم العلاقات بين الشعوب. فكأنما قد أدان التحلل الراهن حركتي الاستعمار والقومية على سواء، فالاستعمار لم يعد متفقًا مع شرائط الوجود الدولي، الذي لا يمكن أن يكون أساسه القوة، بل لقد أدانه الضمير العالمي رسميًّا باعتباره علة الاضطرابات والقلاقل في العالم، بل باعتباره سبب التخلف والحرب.

لقد استطاع الميثاق الاستعماري أن يتآمر على حياة المستعمَر، وعلى ضميره، وعلى وجوده ذاته، ومع ذلك فإن المتمدنين يغضون أبصارهم عما يقارف،

وليس أمام الدبلوماسية الدولية في الظروف الراهنة إلا أحد أمرين: التمسك بالميثاق الاستعماري، أو العمل بالميثاق الإنساني، فما يستطيع العالم أن يستهل عهدًا إنسانيًّا وهناك مستعمِر ومستعمَر.

والعالم الآن في طريقه إلى تحقيق وحدته، في طريقه إلى التكامل والتشارك في الموارد وفي الحاجات، فهو بذلك ماضٍ إلى تقرير اتجاه التاريخ عن طريق المنظمات، وبدأت النزعة القائلة بحرية الإنتاج والتجارة، تخلي مكانها ليحتله نظام عقلي يتجه بالإنسانية نحو التوافق العام، وليس هذا طبقًا لخطط يخترعها الخيال، بل بحكم الضرورات الحيوية الصارمة، فعلى العالم الإسلامي إذن أن يأخذ في حسابه هذه الخطوة التاريخية الحاسمة في تطوره الخاص، فإن الأشكال التي يتنادى عليها الناس، والتي تحمل عنوان (العصبيات) بمختلف ألوانها قد فات أوانها الآن تمامًا، كما فات أوان (القومية الأوربية) التي أرادوا بعثها في إستراسبورغ.

ولا ريب أنه ليس من حقنا أن نتفاءل أو أن نتشاءم فيما يتصل بمستقبل السلام، ولكننا نلاحظ أن الدول فيما يبدو لم تفهم معنى المرحلة الحاسمة التي اجتازها العالم، والتي يعبر عنها عنوان كتاب مثل (العالم واحد)، على الرغم من أن هذا الكتاب لم يعالج سوى الجانب الجغرافي من المسألة، وهو ما قد يبديه رجل يجتاز في بضعة أيام ستين وثلاث مائة درجة في الكرة الأرضية

المسلحة، كما فعل «فاندال فلكي»[١] مؤلف الكتاب. بيد أن وحدة العالم كانت وما تزال الظاهرة الجوهرية في التاريخ، على حين لم تكن التقسيمات السياسية سوى أعراض زائلة وظواهر سطحية، فإذا غاب هذا عن فكر اصطبغ بالصبغة الديكارتية، فما ذلك إلا لأن الثقافة التي صاغته تجعل بداية التاريخ يوم تأسست روما، كما تجعل بداية الفكر في مجامع أثينا، وإنه لمما يدعو إلى العجب؛ أن نرى كبار المفكرين الأوربيين، يبدون عاجزين عن أن يتخطوا بفكرهم ما وراء الفكر الهليني، فإذا ما تجاوزوا حدود (الإنسانيات الإغريقية اللاتينية) أصبحوا وكأنهم يكتشفون كوكبًا آخر.

ومع ذلك فيجب أن ننوه هنا باتجاه جديد ظهر في كتابات «جينون»[٢] و«هكسلي»، يدرس الفكر الصوفي في العالم درسًا منهجيًّا، كما يكشف عن أصوله المشتركة، ولاشك أن هذه الجهود جزئية وما زالت حديثة، بل أكثر من ذلك نجدها لا تمس الواقع إلا في قمته، فلا يمكننا أن نحدد أثرها في العلاقات اليومية، والصلات المباشرة بين الناس، وبين الشعوب بعضها مع بعض.

ومع ذلك فإن ما ذكرناه من أحداث يدعو الإنسانية إلى حل مشكلة اختيارها، وأية كانت وجهة الأمر، فإن العالم الإسلامي - بحكم استعداداته الأخلاقية الموروثة - في منتصف الطريق، متقدم على الشعوب الأخرى إلى العالم

(١) كاتب أمريكي.

(٢) مفكر فرنسي عاش في مصر، ومات ودفن بها.

الجديد. ولاشك أن إنسان ما بعد الموحدين مهما بدا من تأخره يعد خيرًا من الإنسان المتحضر في تحقيقه للشروط النفسية للإنسان الجديد، أعني (للمواطن العالمي)، أو بحسب التعبير الملهم الذي أطلقه ديستويفسكي: (الإنسان العالمي). ولا جدال في أنه بحاجة إلى أن يبلغ المستوى المادي للحضارة الراهنة، فيستخدم كل مواهبه وقدراته على التكيف مع الوضع الزمني للعصر الذري، وهو يتسم في حقيقته بطابع الفكر الفني، ولكن دور إنسان ما بعد الموحدين سيظل فوق ذلك كله روحيًّا يكفكف من غلواء الفكر المادي، كما يهذب من تطرف الأنانية القومية.

لقد سبق لإقبال، وهو يخط للعالم الإسلام طريق نهضته الروحية، أن طالبه بصبغة في التفكير تمكنه من النظر إلى الأشياء والتنظيمات «لا من حيث نفعها أو ضررها الاجتماعي الذي تعود به على بلد أو آخر، بل من حيث الأهداف العظمى التي يسعى إليها مجموع الإنسانية» فهنا النوع من الفكر الميتافيزيقي الذي قال به إقبال قد يصطدم بالأذهان ذات النزعة العقلية، تلك التي ترى أن كل ما لا يدخل في نطاق المادة لا يدخل في نطاق العقل. فالمشكلة على هذا تستوجب المواجهة؛ إذ هي تتصل بموقف الإنسان في العالم الجديد، كما تتصل بمستقبل الحضارة.

إن من الأنسب هنا أن نطبق وجهة النظر الكونية لكي ندرك المعنى الكلي للتاريخ، وها هو ذا المؤرخ الفرنسي الكبير (غوستاف جيكييه) بعد أن درس قطاعًا من التاريخ المصري يبلغ أربعة آلاف عام يخرج بهذه النتيجة المعبرة، قال:

«لقد لاحظنا في تاريخ هذا الشعب أن الحضارة منذ خطَّ لها طريقها سلكته دون أن تفارقه ألبتة، بل لم تفلح الانقلابات السياسية أن تخرجها أو تنحرف بها عن الطريق الصاعد الذي قامت عليه، ومع ذلك فإن الأزمات التاريخية الكبرى تسمح لنا بتحديد بعض المراحل في تاريخ الحضارة، وتوحيدها في عصور، لندرك إدراكًا جيدًا ضروب التقدم التي حققتها الحضارة خلال القرون»[1].

فهذه إذن نظرة يبدو أنها تضم نوعين من الأحداث المتمايزة، وهي تشمل قطاعًا كبيرًا من التاريخ، فهي تضم من ناحية حضارة «تتابع سيرها في طريق صاعد»، ومن ناحية أخرى، (انقلابات سياسية) بكل ما يتصل بها من مجموعات بشرية، وبكل ما حدث خلالها من انتصارات، ومهرجانات، وما ضمت من أحداث ميلاد ومات، ومن آلام.

فهناك من جانب خط متوافق يعبر آلاف السنين دون أدنى معوق. وهناك من جانب آخر صورة المأساة الإنسانية بكل انقلاباتها. هذا التمييز الجلي بين نوعين من الأحداث لا يفسد إلى حد كبير وحدتها، فإن الرابط بينهما ذو صبغة جدلية: وهو أن الإنسان هو الشرط الأساسي لكل حضارة، وأن الحضارة تؤكد دائمًا الشرط الإنساني، وهكذا تتعقد أبسط الأحداث كلما أدركناها في توقعها الإنساني الشامل، ولكنه تعقد ذو مغزى، فالزواج مثلاً حين يحدث في مدينة

(١) غوستاف جيكيبه Histoire de la Civilisation Egyptienne.

ما يكون حدثًا معتادًا، فمن الواضح أن له معنى بالنسبة للزوجين وأسرتيهما، ولكن له أيضًا معنى بالنسبة للسائل المتكفف، فإن التقاليد الإسلامية تتخذ من الزواج فرصة ليظفر السائل بأكلة تحفظ وجوده الموقوت يومًا كاملاً، فهكذا رأينا أن الحديث الواحد قد يتصل بوجود كثيرين، كما يتصل بأحداث متمايزة مختلفة.

ولقد تكون الروابط دقيقة أحيانًا، فقد يموت رجل ما بالجزائر؛ لأن رجلاً آخر قام أو لم يقم بشيء معين في ذلك اليوم بسيدني، وهذه الملاحظة تزداد صدقًا بقدر ما تزداد الحياة تعقدًا، وكلما تجاوزت إطار الفرد، أو خرجت عن حدود المدينة أو الأمة.

وهناك بعض الأحداث التاريخية التي تتجاوز نطاق التفسير العقلي البسيط القائم على فكرة الإنسان السريعة، وعلى المنفعة المادية أو الأخلاقية أو السياسية، بل يبدو أنها متصلة بنظام غير عقلي، لا يمكن للفكر الديكارتي أن يدرك مضمونه.

والتاريخ يمدنا على ذلك بأمثلة كثيرة:

فقصة[١] حياة «تيمورلنك»، تمد نطاق التوقع التاريخي المتصل بها إلى ما وراء المصير الإنساني. فإذا ما نظرنا إلى هذه الملحمة نظرة عقلية، فإن معنى ذلك

(١) هذه الفقرة تزيد وضوحًا ما سبق أن قاله المؤلف عن الجانب الميتافيزيقي في دراسة التاريخ في الفصل الأول.

أن نجمع عناصرها، وأن نربط بينها حسب علاقتها بشخص البطل المحوري. لكنا نلاحظ أن العناصر العقلية المتصلة بالرجل، وبصفاته الشخصية لا تعطينا تفسيرًا كافيًا شافيًا لما قام به، فالواقع أن الرجل لم يكن مجرد جندي يحمل السيف، إذ إن العقيدة الدينية والذوق السياسي، والعبقرية الحربية والإدارية قد جعلت منه شخصية معقدة، ولكنها تامة التحديد.

لقد رأيناه ينقض بسيفه على جيوش الـ Horde d'Or[(١)] التي كانت في طريقها على غزو أوربا بقيادة «طغطاميتش Toghtamich»، ورأينا سيفه الرهيب يهوي مرة أخرى، لا على الصين، وهي من مخلفات جده «جنكيزخان»، ولا على الهند التي سيغزوها حفيده «بابر Baber»، وإنما يهوي على رأس الإمبراطورية العثمانية، هنالك حيث جمع السلطان بايزيد جيشًا من خمس مائة ألف لغزو (فينا)، فلماذا اتخذ «تيمورلنك» هذا المسلك الغريب..؟

لقد كان لديه إذا ما غزا الصين دواعٍ منها: الحق الملكي، والطموح، وسهولة الغلب دون غرم، والعاطفة الدينية، أعني جميع العوامل الإنسانية التي تقوم عليها سياسة معينة أو حملة حربية، كانت جميعها في كفة واحدة من الميزان، ومع ذلك فلقد رجحت الكفة الأخرى حين اتجه إلى الجهة الأخرى، فقد هزم الـ Horde d'Or، كما هزم جيش بايزيد، الأمر الذي يدفعنا إلى أن نتساءل عن

(١) مملكة أسسها المغول في العصور الوسطى، وسيطرت على سيبريا وجنوب روسيا، وانتهت في القرن الخامس عشر.

الأقدار التي استطاعت أن تلعب هنا دورًا يؤدي إلى رجحان ميزان التاريخ على هذه الصورة..؟

وكأن هذه الصفحة من التاريخ، هي التي أراد «غيزو» أن يعرضها عرضًا سريعًا، عندما سجل في مستهل القرن الماضي هذه التأملات الغريبة، قال: «هكذا يتقدم الإنسان في تنفيذ خطة لم تساور خياله لحظة، بل لم يعرفها قط، فهو العامل الذكي الذي يقوم باختياره ليس له، فهو لا يعرفه، ولا يدركه إلا ريثما يتم حدوثه في الواقع، بل إن إدراكه آنذاك لا يكون إلا ناقصًا مبتورًا».

ولقد قام «تيمورلنك» في الواقع بعمل لم يكن يستطيع إدراكه حتى بعد انتهائه منه، لأن مغزاه التاريخي الحق لا يمكن أن يظهر إلا بعد عدة قرون.

إن مسألة كهذه قد تتركنا مشدوهين بحجة أنها ذات طابع ميتافيزيقي[١] ولكنا لكي نعطي للأحداث تفسيرًا متكاملاً يتفق مع مضمونها كله، يجب ألا نحبس تصورنا لها في ضوء العلاقات الناتجة عن الأسباب، بل ينبغي أن نتصور

(١) يبدو أن «جون أرنولد توينبي J. A. Toynbee» في كتابه «التاريخ» قد عالج هذه المسألة كما يشهد بذلك المقتطف الذي ظهرت ترجمته بالفرنسية عام ١٩٥٣ بعنوان (حرب وحضارة) ط Gallimard، فالمؤرخ الإنكليزي يلاحظ (ص ١٤٧) (عمى تيمورلنك) الذي رآه ينتهي بتقويض ما أسماه (الحضارة الإيرانية)- حسب تعبير إسفولد سبنجلر- ولكن يبدو أنه قد اقتصر على النظر إلى النزعة العسكرية المخربة، فلم يلاحظ الأهمية الكبرى لهذا العمى الذي أصاب الإمبراطور التتري في التأثير في سير التاريخ العام، فإن سيف «تيمورلنك» هو الذي شق الطريق أمام الحضارة الغربية الوليدة وسط أخطار الغروب التي كانت تخيم على العالم الإسلامي، فهل يمكن في ظروف كهذه أن تتحدث عن نوع من «العمى»؟ وهل لا يمكن أن نرى في ذلك أمارة على نوع من التجلي العلوي وراء تصرفات «تيمورلنك»؟ (١٩٥٤).

الأحداث في غايتها التي انتهت إليها في التاريخ، ومن هذا الجانب قد نحتاج أن نقلب المنهج التاريخي، فنرى الظواهر في توقعها بدلاً من أن نراها في ماضيها، ونعالجها في نتائجها لا في مباديها، فلكي نفهم ملحمة «تيمورلنك» ينبغي – مثلاً– أن نسأل أنفسنا: ماذا كان يمكن أن يحدث لو أتيح «لطغطاميتش» أن يحتل موسكو، ومن بعدها وارسو..؟ ولو قدر «لبايزيد» أن ينصب رايته على أطلال فينا، ثم على أطلال برلين..؟ لو حدث هذا لأذعنت أوربا حتمًا لصولجان الإسلام الزمني المنتصر، ولكن ألا يدفعنا هذا إلى أن نرى توقعًا مختلفًا تمام الاختلاف عما حدث فعلاً كان سيحدث في التاريخ..؟ كانت النهضة الأوربية التي مازالت في ضمير المقادير ستنصهر في (النهضة التيمورية)، ولكن هاتين النهضتين – على الرغم من عظمهما – كانتا مختلفتين، فلم يكن مغزاهما التاريخي واحدًا؛ كانت الأولى فجرًا يفيض على عبقريات «جاليلي» و«ديكارت» وغيرهما، بينما كانت الأخرى شفقًا يغلف الحضارة الإسلامية لحظة أفولها.

كانت إحداهما بداية نظام جديد، وكانت الأخرى نهاية نظام دارس، وما كان شيء في الأرض يستطيع أن يدفع عن العالم الليل، الذي أخذ يبسط سلطانه آنئذ على البلاد الإسلامية في هدوء، فلو أن «تيمورلنك» كان قد اتبع دوافعه الشخصية لما استطاع شيء أن يحول دون نهاية الحضارة الإنسانية.

ومهما يكن من شيء، فإن مضمون هذه الأحداث التاريخية، ليس بالبساطة التي تظهر لأعين الذين لا ينظرون إلى الأشياء إلا من وجهاتهم الفردية

أو القومية، فهناك حسب تعبير إقبال (خطة للمجموع) هي التي تكشف عن اتجاه التاريخ.

وعلى أساس هذه الخطة العامة للإنسانية ولحضارتها، ندرك المعنى الكامل، أو المغزى الميتافيزيقي للأحداث.

لماذا حال «تيمورلنك» دون قيام «بايزيد» و«طغطاميتش» بنشر الإسلام في قلب أوربا..؟

والجواب: لكي تتابع أوربا المسيحية جهدها الحضاري الذي لم يكن العالم الإسلامي بقادر عليه منذ القرن الرابع عشر؛ لأنه كان في نهاية رمقه، فملحمة الإمبراطور التتري تجلو غاية التاريخ، إذ كانت نتيجتها متطابقة مع استمرار سير الحضارة ودوامها، كما تتعاقب دوراتها، ويتم الكشف الخالد عن العبقريات التي تتناوب على طريق التقدم.

فدورة من دورات الحضارة تولد في بعض الظروف النفسية الزمنية، ثم تنمو وتطرد، فإذا ما سبقتها الحضارة الإنسانية توقفت تلك الدورة لتبدأ أخرى في ظروف جديدة تتحول بدورها إلى ظروف متخلفة، فهذا هو القانون الذي خط على مر السنين خلال التاريخ ذلك (الطريق الصاعد)، الطريق الذي مُنحته البشرية في بطء وروية، وبذلك تمتزج غاية التاريخ بغاية الإنسان.

الخاتمة

﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي
وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾
[المائدة/ ٣]



المآل الروحي لعالم الإسلام

وفي خاتمة هذه الدراسة أشعر تمامًا أن جزءًا آخر ينقصها، وهو إيضاح بعض الجوانب الجوهرية التي آثرت تركها خلال دراستي، خضوعًا لأحكام المنهج الذي اتبعته، ولست أملك هنا سوى أن أشير إلى هذه الجوانب، تاركًا لغيري مهمة معالجتها كما ينبغي.

فلقد ظل العالم الإسلامي، خلال قرون طويلة، متجمدًا في أشكال سبق الحديث عنها، وهي التي أدت إلى وجود القابلية للاستعمار في مجتمع ما بعد الموحدين، الذي أدى إلى وجود الاستعمار. واليوم يتحرك العالم الإسلامي نحو الغد المأمول، أو بعبارة أخرى: إن تاريخه قد استعاد حركته، ودبَّت فيه الحياة، إذ أصبح في وضع متحرك، وتكشفت له بعض الآفاق منذ قريب.

والعجيب أن مفهوم كلمة (Vocation) التي اخترناها عنوانًا للكتاب يدل على هذين الجانبين: «أعني ظروف حدوث حركة معينة، وسعيها إلى غايتها بواسطة المجتمع الإنساني الذي يوجد في هذه الظروف».

فهل يمكننا أن نتحدث عن وجهة العالم الإسلامي بهذا المعنى المزدوج..؟ الحق أن العالم الإسلامي يبدو بعيدًا عن إدراك مآله الروحي، هذا إذا ما استثنينا الحركة الأخيرة، التي أشرنا إليها، فهي التي يبدو أنها قد حاولت أن تتخذ لنفسها اتجاهًا مفهومًا في أعماقه.

لكنا نذهب على أية حال، إلى أنه مهما يكن أمر الفوضى الراهنة في العالم الإسلامي، فمن الممكن أن نتلمس فيه اتجاهين ليسا في طبيعة واحدة؛

أما أولهما: فهو ذو طابع تاريخي، وهو ناتج عن تأثير القوى الداخلية التي تظهر في صورة فعل ورد فعل للاستعمار ولقابليته، وقد درسنا فيما مضى عناصر هذا الاتجاه، وهي التي تتمثل في: حركة الإصلاح، والحركة الحديثة، وهما اللتان تخلعان على العالم الإسلامي صورته الحديثة.

وأما ثانيهما: فمع أنه لا يمكن فصله عن التطور التاريخي، فإنه يتمثل في صورة جد مختلفة، تعود هذه المرة إلى الظواهر الكبرى لانتقال الحضارة في مستواها العالمي أعني أنه يتصل بانتقال مركز الجاذبية من حوض البحر الأبيض المتوسط إلى آسيا.

ولا ريب في أنه يمكننا أن نعد انتهاء تركز هذه الجاذبية في الشرق. إحدى الظواهر الجوهرية في السنوات الخمسين الأخيرة. لقد انتهى تركّز العالم على

شواطئ البحر الأبيض، وكان من أثر الحربين العالميتين أن اتخذ العالم شكلاً مخروطيًّا ذا قطبين: أحدهما في الشرق والآخر في الغرب.

وكان من نتائج هذه الظاهرة العالمية أن أصبح العالم الإسلامي يخضع لجاذبية جاكرتا، كما يخضع لجاذبية القاهرة أو دمشق[1]، وهذا الانتقال إلى مرحلة آسيوية، لابد أن يُحدث نتائج نفسية وثقافية وأخلاقية واجتماعية وسياسية، سيكون لها أن تتحكم في حركته وفي مستقبله، بل في تشكيل (الإدارة الجماعية) لهذا العالم أولاً وقبل كل شيء.

فلقد ظلت هذه الإرادة حتى الآن غامضة، منتشرة في محيط من العادات والتقاليد والخرافات التي تتنوع على حسب المكان والزمان، تتمثل أحيانًا في طبقة نبيلة ملفقة ذات سلطان لا جذور له في النفس الشعبية، أو ذات علم لا أفق له في عالم القيم، وهكذا ظل الإسلام على شواطئ البحر الأبيض ملكيًّا عند الباشوات وسادتهم، أو قبليًّا بدويًّا عند الأمير العربي البربري، أو تنطعًا حبيسًا في وعاء التحلل المغلق في ظل رعاية المشايخ.

(١) كان هذا رأي المؤلف عام ١٩٤٩، حينما كانت الدول العربية بعضها مستعمَر، والآخر تحت رقابة الاستعمار- باستثناء سورية. أما الآن، وبعد هذه السنوات العشر الأخيرة، فإنه قد لاحظ تطورات في أوضاع العالم العربي، من الضروري مراعاتها لإصدار حكم جديد في الموضوع، ومن ظواهر ذلك اجتماع المؤتمر الإفريقي الآسيوي في القاهرة، ولعل في هذا تجاوبًا مع الرأي الذي ذهب إليه الأستاذ محمد المبارك في تقديمه للكتاب.

ولقد عرف الاستعمار الثمار التي يستطيع أن يجنيها من وضع كهذا، فبذل كل ما في وسعه، وصرف كل اهتمامه إلى تدعيم طبقة هؤلاء النبلاء، كما قوّى من نفوذ تلك الصفوة المزعومة، مستهدفًا من وراء ذلك، الإبقاء على وضع القابلية للاستعمار.

فنهاية العهد الذي تركزت فيه الجاذبية الإسلامية على البحر الأبيض، تسجل تحرر العالم الإسلامي من معوقاته وقيوده الداخلية.

وهذا الاتجاه واضح في باكستان - كما أنه واضح في جاوة (إندونيسيا)، وهي بلاد توطن فيها الإسلام منذ عهد قريب نسبيًّا؛ أعني أنها بلاد جديدة فتية يتفوق فيها جانب الفكر والعمل على جانب العلم التقليدي المغلق؛ وإن العالم الإسلامي لقادر هنالك على تجديد نفسه، فيتحول إلى طاقة ناشطة، ويتعلم طرق الحياة.

وما سيظفر به في هذا المجال، أن جوه الاجتماعي الجديد ليس مؤلفًا من طبقات، بل هو شعبي على أوسع نطاق، وسيجد نفسه هنالك ملزمًا بأن يتكيف وعبقرية الشعوب الزراعية، واستعدادها الفطري للعمل، مما يبشر بتركيب جديد من الإنسان والتراب والوقت، وبالتالي: بقيام حضارة جديدة.

ومما سيحتاج إليه العالم الإسلامي كذلك أن يتكيف مع ما سيصادف من جو روحي جديد، في جوار الهند المعقدة التي ما يزال يشع فيها فكر ديانة (الفيدا).

ومن السهل علينا أن نتصور، ما يمكن أن تصير إليه تلك (الإرادة الجماعية) في العالم الإسلامي، الذي نزع عن نفسه أغلفة ما بعد الموحدين، ثم غرست شجرته في الأرض جموع تعيش على ثمرات الأرض، يقودها فتية يجعلون فكرة القرآن نصب أعينهم، فيلتزمونها وقد تخلصت من أن تكون وثيقة أثرية ثمينة مرتبة محررة حبيسة، بل أصبحت ذات حركة دائمة.

وليس بوسعنا أيضًا، أن نغض من قيمة الدور الذي يمكن أن يؤديه اتصال العالم الإسلامي بروحانية الهند، فإن الإسلام في جواره للمسيحية على شواطئ البحر الأبيض المتوسط، لم يفد شيئًا من روحها، كما لم تحمله على تغيير نفسه، وذلك لأن الاتصال بين الدينين قد تم في إطار استعماري زور قيمة الفكرة المسيحية في نظر المسلم، حتى لقد كان المسلم يشعر تمامًا بسموه وارتفاع قدره على أي مستعمِر شره ينتسب إلى المسيحية، وهي منه براء، وهو غارق إلى أذنيه في الظلم والشهوات. لذلك لم يشعر المسلم أمام هذا المستعمر بأي (مركب نقص) يدعوه إلى الكمال، أعني أنه لم يشعر بحاجته إلى تدارك ما فاته، وإلى إعادة التفكير في أمر دينه. وبوسعنا أن نقول: إن البلادة الأخلاقية التي اتصفت

بها الشعوب الإسلامية على شواطئ البحر الأبيض إنما تعود في جانبها الأكبر إلى هذا النوع من التسامي المتدين، أعني من القنوع بمظاهر الدين، الذي جعلهم ضمنًا، كأنما يواجهون جانبًا استعماريًّا من المسيحية.

فاتصال الطبقة المثقفة في العالم الإسلامي الآسيوي بالأديان الأخرى، إنما يتم في ظروف مختلفة تمام الاختلاف، إذ يشعر المسلم هنا بأنه يعيش في أرض غريبة، غزاها في فتوحاته، ولم يستجب له من أهلها إلا أقلية بالنسبة لمجموع السكان، كما أن هذه الأرض التي يعيش عليها قد غزتها من قبله أديان أخرى، فالهند هي أرض البرهمية والبوذية.

سيجد المجتمع الإسلامي نفسه هنالك بما يضم من جمهرة يبلغ عددها تسعين مليونًا، يحيط بهم خضم من الهندوس يبلغ عددهم ثلاث مائة مليون، وهنا يشهد المسلم الحياة الدينية العجيبة التي يحياها هؤلاء الناس كل يوم، والذين يعدون من أشد المتمدينين في العالم، حيث يعيشون في جو صوفي ملتهب.

هنالك يهز أعماقه انقلاب هائل، وهو انقلاب أصاب من قبله «إقبال» حين كان يشهد تقاليدهم، ويعيش في جوهم، فنضج بذلك ضميره الديني، مما أكسب المفكر الشاعر ذاتية غنية، اتصف بها ضمير يتمتع بالعقل وبالعاطفة، أي بميزة الفهم وميزة الانفعال، هذا الحوار بين القلب والفكر، هو الذي ينقص إنسان ما بعد الموحدين، والذي يبدو أنه لم يتحرك بعد داخل نفسه على شاطئ

البحر الأبيض، وهو من أعظم ما يتعلمه العالم الإسلامي في رحلته نحو آسيا. ومع ذلك فإن المسلم في إندونيسيا، وأخاه في باكستان، يمثلان رجلين ذوي خصائص متمايزة: فإن الاحتلال الهولندي الذي امتد قرونًا عديدة، لم يترك في جزائر إندونيسيا عددًا كافيًا من المثقفين، ولكن هذه القلة المثقفة البسيطة وهي المسؤولة عن الكفاح ضد الفاقة العامة، وضد الأمية الشاملة، وضد التفريط والفوضى- وهي الأمراض التي تعمد الاستعمار خلقها، ثم ولى هاربًا إلى حيث تختفي الجرذان – هذه القلة تدلنا على ما تزخر به عبقرية الشعب الإندونيسي من استعدادات عجيبة.

والرجل في جاوة دقيق الحس، يحترم النظام والتنظيم، وهو مغرم بتعميق جزئيات الأشياء، فهو بذلك رجل مادي إيجابي ذو طاقة ضخمة، وهو أيضًا رجل عملي، ماهر في صنعته، ذواقة لشتى أنواع الفنون.

أما في الباكستان فقد خلفت إنجلترا من ورائها هيكلاً مثقفًا، لا يجهل أحد خصائصه، ومن بين أعضائه السيد «أمير علي»، وهو من أوائل المفكرين والمدافعين عن الإسلام الحديث، والسيد «محمد إقبال» (وهو من التلاميذ القدامى في جامعة أكسفورد، كما كان من تلاميذها معاصره الشاعر «رابندرانات طاغور»).

هكذا تتضح معالم الطريق الجديد الذي ينفتح أمام الإسلام، وبقي علينا بطبيعة الحال تحفظ في هذا السبيل؛ إذ يجب أن نأخذ في اعتبارنا الملابسات الدولية التي قد تتيح لنا ظروفاً مختلفة وغير متوقعة، يمكننا الاستفادة منها لتحقيق ما رسمناه من آمال. وذلك إذا لم تنشب حرب عالمية يكون من ورائها على الأقل تغيير شامل لما عهدناه في هذا الوجود الإنساني.

القاهرة في

١٣من ربيع الثاني ١٣٧٩

١٥ من تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٥٩

﴿نهاية المتن﴾

معد التقديم في سطور

عمار الطالبي

- مفكر وأكاديمي جزائري، ولد عام ١٩٣٤م.
- أستاذ مشرف على الدراسات العليا في قسم الفلسفة بكلية العلوم الاجتماعية، بجامعة الجزائر.
- نائب رئيس المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر، (أكتوبر ١٩٨٨ إلى الآن). وعضو بالعديد من المؤسسات واللجان: عضو (مراسل) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وعضو بالمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمّان/ الأردن (١٩٨٣- إلى الآن).
- حصل على العديد من الجوائز، منها: «الجائزة التقديرية» للمفكرين الجزائريين من رئيس الدولة الجزائرية عام (١٩٨٦م)، جائزة المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن.

من أبرز المؤلفات والأبحاث العلمية

- مدخل إلى عالم الفلسفة (١٩٩٩).
- تحقيق شرح ابن رشد لأرجوزة ابن سينا في الطب (١٩٩٦م).
- تحقيق كتاب الكليات في الطب لابن رشد بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور/ سعيد شيبان أستاذ الطب.
- ابن باديس، حياته وآثاره، دمشق ١٩٦٨م، أربعة أجزاء.
- آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ونقده للفلسفة اليونانية، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر، ١٩٧٦م (جزءان).
- آراء الخوارج الكلامية، وتحقيق كتاب الموجز في علم الكلام لأبي عمّار عبد الكافي الإباضي، الشركة الوطنية للنشر ١٩٧٦ (جزءان)، الجزائر.
- تأثير الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الغربية، ألقي في مؤتمر علماء المسلمين بمناسبة الدخول في القرن الخامس عشر الهجري، إسلام آباد، باكستان.

اللجنة الاستشارية للمشروع

٢٠١٣/٢٠١٢

سلسلة «في الفكر النهضوي الإسلامي»

صدر في هذه السلسلة

(١) **العـــودة إلــى الــذات**، تأليف علي شريعتي.
(٢) **الحياة الروحية في الإسلام**، تأليف محمد مصطفى حلمي.
(٣) **امرأتنا في الشـريعة والمجتمـع**، تأليف الطاهر الحداد.
(٤) **الإسلام دين الفطرة والحرية**، تأليف عبد العزيز جاويش.
(٥) **المـــرأة والعمـــل**، تأليف نبوية موسى.
(٦) **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، تأليف مصطفى عبد الرازق.
(٧) **دفـــاع عـن الشـريعـة**، تأليف علال الفاسي.
(٨) **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تأليف الطاهر ابن عاشور.
(٩) **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، تأليف محمد إقبال، ترجمة محمد يوسف عدس.
(١٠) **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، تأليف عبد الرحمن الكواكبي.
(١١) **المدرســة الإســلامية**، تأليف محمد باقر الصدر.
(١٢) **الإسلام وأصول الحكم**، تأليف علي عبد الرازق.
(١٣) **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تأليف خير الدين التونسيّ.
(١٤) **الحرية الدينية في الإسلام**، تأليف عبد المتعال الصعيديّ.
(١٥) **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية**، تأليف حسين الجسر.
(١٦) **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، تأليف محمد الغزالي.
(١٧) **القرآن والفلسفة**، تأليف محمد يوسف مُوسى.
(١٨) **كشف المخبَّا عن فنون أوربا**، تأليف أحمد فارس الشدياق.
(١٩) **المرشد الأمين للبنات والبنين**، تأليف رفاعة الطهطاوي.
(٢٠) **شروط النهضة**، تأليف مالك بن نبيّ.
(٢١) **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، تأليف رفاعة الطهطاويّ.
(٢٢) **نهضة الأمة وحياتها**، تأليف طنطاويّ جوهريّ.
(٢٣) **البيان في التمدن وأسباب العمران**، تأليف رفيق العظم.
(٢٤) - (٢٥) **تحـرير المـرأة**، تأليف قاسم أمين، **وتربية المرأة والحجاب**، تأليف طلعت حرب.
(٢٦) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، تأليف محمد حسين النائيني، تعريب عبد المحسن آل نجف، تحقيق عبد الكريم آل نجف.
(٢٧) **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني**، تأليف محمد باشا المخزومي.
(٢٨) - (٢٩) **السفور والحجاب**، تأليف نظيرة زين الدين، **ونظرات في كتاب السفور والحجاب**، تأليف مصطفى الغلاييني.
(٣٠) **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، تأليف محمد مهدي شمس الدين.
(٣١) **لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟**، تأليف الأمير شكيب أرسلان.
(٣٢) **المدنية الإسلامية**، تأليف شمس الدين سامي فراشري، ترجمة وتقديم محمد م الأرناؤوط.
(٣٣) **المدنيـــة والإسلام**، تأليف محمد فريد وجدي.
(٣٤) **المســـئلة الشرقية**، تأليف مصطفى كامل.
(٣٥) **وجهة العالم الإسلامي**، تأليف مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين.
(٣٦) **طلعة الشمس شرح شمس الأصول**، تأليف نور الدين عبد الله بن حميد السالمي.